

Sufisme i tro og praksis

En studie blant medlemmer av en barelwi-orientert moské i Oslo

Anita Larssen



Masteroppgave i religionshistorie

Våren 2008

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Forord

Først og fremst vil jeg få takke mine informanter for deltagelse og bidrag. Takk for at dere har tatt imot meg og mine spørsmål med åpenhet og interesse. Tusen takk til veileder Kari Vogt for all hjelp gjennom hele prosessen med oppgaven, og for oppmuntring og gode råd. Jeg vil også få takke Anders Gustavsson for råd og hjelp i forbindelse med forberedelser til feltarbeidet.

Jeg vil også takke gode venner og familie for kontinuerlig støtte og oppmuntring. En stor takk går til Camilla Holte Wiig for svært nyttig hjelp med korrekturlesing av oppgaven, konstruktive innspill og gode samtaler. Jeg vil til sist rette en stor takk til Christer, for korrekturlesing, tålmodighet, kjærighet og omsorg. Uten deg hadde det ikke blitt noen oppgave.

INNHold

FORORD	I
INNLEDNING.....	1
<i>Tema</i>	<i>1</i>
<i>Motivasjon for valg av tema</i>	<i>4</i>
<i>Felt og utvalg.....</i>	<i>5</i>
<i>Moskeen og sufisme.....</i>	<i>5</i>
<i>Utvalg og deltakere</i>	<i>7</i>
<i>Kilder og tidligere forskning</i>	<i>8</i>
<i>Oppgavens struktur</i>	<i>10</i>
SUFISME.....	13
<i>Begrepet sufisme.....</i>	<i>15</i>
<i>Hva er sufisme?</i>	<i>16</i>
SUFISME I SØR-ASIA	19
<i>Ahmad Riza Khan og barelwi-bevegelsen</i>	<i>21</i>
<i>Oppsummering</i>	<i>22</i>
SUFISME I EUROPA.....	25
<i>Variasjoner og tendenser.....</i>	<i>26</i>
<i>Frankrike</i>	<i>29</i>
<i>Tyskland.....</i>	<i>30</i>
<i>Storbritannia.....</i>	<i>31</i>
<i>Norge</i>	<i>34</i>
<i>Oppsummering</i>	<i>36</i>
FELTARBEID SOM METODE.....	39
MOTIVASJON FOR METODEVALG	39
<i>Å etablere seg i feltet</i>	<i>42</i>
<i>Fordeler og ulemper med feltarbeid i egen by</i>	<i>43</i>
<i>Feltarbeiderens rolle</i>	<i>45</i>
<i>Oppsummering</i>	<i>47</i>
SUFISME I PRAKSIS	51
PRAKSIS OG RITUELLE ELEMENTER	52
<i>Dhikr.....</i>	<i>53</i>
<i>Latifyia.....</i>	<i>55</i>
<i>Gearwyn</i>	<i>56</i>
RITUALER OG RITUELL PRAKSIS	57
<i>Ritualkategorier og rituelle aktiviteter</i>	<i>58</i>
<i>Åndelige veiledere og tilhørighet til sufi-orden</i>	<i>60</i>
<i>Ekstase og askese</i>	<i>63</i>
<i>Sufismens tiltrekning og betydning.....</i>	<i>65</i>
<i>Religiøse erfaringer.....</i>	<i>67</i>
RITUELLE OG PRAKSISRELATERTE ENDRINGER I NY KONTEKST?	69
<i>Nathal M. Dessings studie og relasjonen til oppgavens materiale.....</i>	<i>69</i>
<i>Endringer, forminskning og kontinuitet i det rituelle repertoar</i>	<i>70</i>
<i>Oppsummering</i>	<i>73</i>
AVSLUTNING	77
ORDLISTE.....	83
LITTERATUR	85
SAMMENDRAG.....	89

Innledning

*Why, tell me, if what you seek
does not exist in any place,
do you propose to travel there on foot?
The road your self must journey on
lies in polishing the mirror of your heart.*

*It is not by rebellion and discord
that the heart's mirror is polished free
of the rust of hypocrisy and unbelief:
your mirror is polished by your certitude,
-by the unalloyed purity of your faith.*

Sanai¹

Tema

Sufisme er et ord som kan gi mange assosiasjoner, men i religionsvitenskapelig sammenheng defineres sufisme som islams mystiske retning eller gren. Ordet inkluderer en mangfoldig vev av variasjoner hva angår læresetninger og praksis, og tilknytningen til islam er ikke alltid like fremtredende. Men også sufisme forstått som islams mystiske retning er en tradisjon med store variasjoner hva angår praksis og innhold. I denne oppgaven skal jeg forsøke å gi et innblikk i hva sufisme er for noen av muslimene i Norge. Sufisme er en høyst levende del av islam i Vesten, og er et felt som i økende grad belyses i forskning og publikasjoner;

*As is evident from the number of publications in recent years,
research on Muslim diasporic mystical movements has*

¹ Peter Washington, *Persian Poets*, (New York: Knopf, 2000), s.41. Diktet er skrevet av Sanai og har tittelen "The Walled Garden of Truth."

*gradually increased, reflecting the rising popularity of Sufism among diverse groups, including immigrant Muslims, Western-born children of migrant parents and converts.*²

Elementer fra sufisme, som for eksempel sufi-poesien, er ofte populært blant ulike grupper som ikke har særlig tilknytning til islam. I tillegg er mange vestlige, nyreligiøse bevegelser inspirert av sufisme i ulik grad. Fokus i denne oppgaven vil ikke befinne seg der, men på variasjonene av sufisme som finnes i Vest-Europa med forankring i Koranen og islamsk tradisjon.

Sufismens kompleksitet og mangfoldighet gjenspeiler seg i dens praksis og betydning hos europeiske muslimer. Faktorer som geografisk utgangspunkt og migrasjon gjør at man finner enkelte hovedtendenser og mer populære retninger, men alt i alt er svært mange forskjellige tradisjoner og ulike brorskap representert i Europa. En sufi-inspirert bevegelse som er sterkt representert i deler av Europa, er barelwi-bevegelsen. Barelwi-bevegelsen befinner seg innenfor sunni-islam, og har sørasiatisk opprinnelse. Bevegelsen har fått sitt navn etter Ahmad Riza Khan (1857-1921) fra byen Bareili nord i India. Riza Khan evnet å tilpasse sufi-praksis med tradisjonell lovtenkning. Han fremhevet både sedvane, ulike feiringer, og det juridiske religiøse aspektet. I tillegg var han klok, ordflink og generøs, og alt dette gjorde ham svært populær. Sufismen har stått sterkt i Sør-Asia siden 1200-tallet. Barelwi-bevegelsen som inkluderte og anerkjente mange av sufismens elementer fikk enormt mange tilhengere, ikke minst blant den vanlige befolkningen i rurale områder, men også blant lærde og intellektuelle. Muslimer tilknyttet barelwi-bevegelsen i dag innbefatter både de som betegner seg som *tilhørende* bevegelsen, og de som i ulik grad er *inspirert* av Riza Khan og hans lære. Sufismens betydning for den enkelte er dermed i stor grad varierende.

Moskeen som er utgangspunkt for feltarbeidet, World Islamic Mission, er en barelwi-orientert moské, og flere av mine informanter karakteriserer den som en barelwi-moské. Dette er bare en av mange moskeer i Norge som har denne orienteringen, og barelwi-orienterte muslimer er i flertall i Norge. En overvekt av WIMs ca 4500 medlemmer er av pakistansk opprinnelse. Muslimer med nettopp pakistansk opprinnelse er den største gruppen muslimer i Norge. I 2005 anslo Jan Opsal antallet til å være rundt 28 000.³ Nærmere presentasjon av moskeen kommer nedenfor.

² Jamal Malik og John Hinnells (red.), *Sufism in the West*, (London: Routledge, 2006), s. 1.

³ Jan Opsal, *Islam, Lydighetens Vei*, 2. utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), s. 319-321. Her forklares også utgangspunktet og premissene for utregningen av disse tallene.

Denne oppgaven skal handle om sufisme med vekt på sufi-tradisjoner med opphav i Sør-Asia, og hvordan dette praktiseres i vesteuropeisk kontekst. Den overordnede tanken bak oppgaven er kort fortalt å gi et innblikk i hva sufisme er og betyr for noen av Norges muslimer. Dette er først og fremst illustrert ved et konkret empirisk utgangspunkt; moskeen World Islamic Mission i Oslo. Hovedproblemstillingen lyder som følger:

- ***Hva betyr sufisme for medlemmer av en barelwi-orientert moské i Oslo, og hvordan kommer dette til uttrykk i praksis og religionsutøvelse?***

Oppgaven har i tillegg et todelt underspørsmål:

- *Hva kjennetegner de rituelle aspektene ved sufi-praksisen, og hvilke endringer i praksis og ritualer kan forekomme ved overføring til europeisk kontekst?*

Betegnelse sufi-praksis og religionsutøvelse favner her om mer enn konkret religiøs praksis. De er ment som paraplybetegnelser som også inkluderer aspekter som *hva* sufisme betyr for den enkelte, tanker om hva de mener sufisme er, og hvorfor de ble interessert i denne delen av islam. At informantene tilhører en *barelwi*-orientert moské er utgangspunktet, og av betydning, men ikke et premiss i forhold til våre samtaler om sufisme. Det er viktig for meg å presisere at oppgaven ikke begrenser seg til å kun se på barelwi-orientert sufi-praksis, men har relativt løse rammer med tanke på hvilke temaer omkring sufisme som har blitt diskutert i samtale med informantene. Trosaspektet og den indre religiøse erfaringen har også vært viktige elementer i samtale.

Sufi-praksisen vil bli satt opp imot Catherine Bells⁴ kategorier og inndeling for rituelle aktiviteter, for å forsøke å beskrive de rituelle aspektene ved sufi-praksisen. De ulike sufi-samlingene vil bli trukket frem som den mest ritebaserte praksisen, og ulike kjennetegn ved dette forklares ved hjelp av Bells inndelinger. Jeg vil ta for meg hvilke rituelle elementer som gjør at deler av sufi-praksisen passer inn i hennes ritualkategorier, mens andre aktiviteter best kan beskrives som ritual-*aktige*. Jeg vil også se på mitt empiriske materiale i lys av Nathal M.

⁴ Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and dimensions*, (New York: Oxford University Press, 1997).

Dessings studie av muslimske livssyklusritualer.⁵ Dette for å kunne se om hennes teorier med utgangspunkt i livssyklusritualer kan overføres til sufi-praksis og de rituelle elementene tilknyttet denne praksisen. Jeg skal forsøke å kortfattet vise hvordan hennes teorier om endringer i muslimske ritualer og forminskning av det rituelle repertoar ved overføring til europeisk kontekst er relevante i forhold til sufi-praksis. Konkrete eksempler er brukt for å illustrere hva slags praksis som ikke så lett overføres til europeisk kontekst, og hva slags praksis som lettere kan overføres og videreføres. Dette kan være med på å gi et innblikk i hvorfor sufi-praksisen her er slik den er med enkelte rituelle elementer opprettholdt, og andre helt fraværende.

Motivasjon for valg av tema

I denne oppgaven ønsker jeg å presentere og forklare sufisme som en integrert del av islamsk tro og praksis, og dette er det flere årsaker til. Sufismen som islams mystiske retning har vekket særlig interesse hos meg helt siden religionsundervisningen på videregående, og det ble tidlig klart for meg at oppgaven skulle handle om sufisme. Interessen for feltarbeid oppstod i forbindelse med et kurs tidlig i mastergraden, og av ulike årsaker valgte jeg å konsentrere meg om et relativt lokalt felt, altså moskeen WIM her i Oslo. Det føles nyttig og relevant å beskrive et område som er tilstede i vår umiddelbare nærhet, og vissheten om at det fantes lite empiri og forskning på sufisme i Norge, gjorde valget enkelt.

Ønsket om å tilegne seg kunnskap om et tema, avhenger av interesse og engasjement. Jeg tror på nytteverdien av å øke kunnskapen om noe for å forminske det som eventuelt kan virke fremmed. Strømmen av informasjon om islam i media er til tider ensporet, og det kan diskuteres om fokuset alltid befinner seg på et sunt og informativt sted. Mitt ønske er at denne oppgavens fokus skal ligge et litt annet sted enn der fokuset generelt i for eksempel media ofte ligger. Den offentlige strømmen av informasjon om islam er ofte gjennomsyret av et fokus på kulturelle og tradisjonelle aspekter, og de mer lovorienterte sidene av religionen, som hva som er tillatt og ikke tillatt. Jeg ønsker i oppgaven å fokusere på trosaspektet, det religiøse personlige engasjementet og enkeltmenneskets åndelige liv, hvilket er et område som til tider nedtones i forhold til islams ytre og mer synlige aspekter.

⁵ Nathal M. Dessing, *Rituals of birth, circumcision, marriage and death among Muslims in the Netherlands*, (Leuven, Peeters, 2001).

En annen årsak som ligger til grunn for valget av akkurat dette temaet, er å avmystifisere sufisme i forhold til hva praksisen kan innebære for en vanlig norsk muslim. Med dette mener jeg ikke å fjerne eller undervurdere det mystiske og esoteriske aspektet ved denne delen av islam, men det er ment som et forsøk på å redusere og forminske generelle misoppfatninger. Assosiasjonene til ordet sufisme er mange og ytterst varierende, alt etter som hvem man spør. Noen har aldri hørt om det, mens andre ikke tror eller vet at sufisme eksisterer i Norge.. Mange forbinder det kun med virvlende dervisjer i ekstase, mens andre igjen ser for seg en nyreligiøs sekt. Alle disse oppfatningene har jeg flere ganger støtt på før og underveis i arbeidet med denne oppgaven. Jeg har et inntrykk av at mange ikke er inneforstått med betydningen sufisme har som en integrert del av islam, og det er en av årsakene til at jeg har valgt dette temaet. Ved hjelp av oppgavens problemstilling ønsker jeg å belyse en betydningsfull del av mange muslimers religiøse identitet.

Felt og utvalg

Det empiriske materialet som er utgangspunkt for denne oppgaven, er materiale jeg har tilegnet meg ved hjelp av feltarbeid. Det har bestått av deltagende observasjon, samt uformelle og formelle samtaler og intervjuer. Valg av feltarbeid som kvalitativ metode i arbeidet med denne oppgaven vil bli gjort rede for i et eget kapittel. Det gjelder også ulike aspekter ved metoden som fordeler og ulemper og min egen rolle som feltarbeider. Jeg vil i innledende del først og fremst presentere selve feltet, moskeen og mitt utvalg av informanter.

Moskeen og sufisme

Moskeen Central Jam-e Mosque, World Islamic Mission Norway har vært utgangspunkt for oppgavens feltarbeid, men World Islamic Mission er navnet som oftest brukes. (Heretter forkortet WIM). Moskeen ble registrert i 1984, og dagens praktfulle moskébygning på Tøyen ble tatt i bruk i 1995. Ifølge Fylkesmannen i Oslo og Akershus stod moskeen oppført med

4471 medlemmer i 2006.⁶ At moskeen er barelwi-orientert betyr ikke at alle dens medlemmer har geografisk tilknytning eller tilhørighet til visse områder av Sør-Asia. Men ifølge mine informanter har en overvekt av medlemmene pakistansk opprinnelse. En av informantene sier at de aller fleste medlemmene har pakistansk opprinnelse, han vet om noen med afghansk opprinnelse, og i tillegg er det en liten gruppe med konvertitter. Mange av de yngre medlemmene er født og oppvokst i Norge. Å få en ordentlig oversikt over antall konvertitter eller antall medlemmer med annen geografisk opprinnelse enn sørasiatisk, har ikke vært gjenstand for videre undersøkelser fra min side. Men underveis i feltarbeidet har jeg for eksempel observert en del kvinnelige konvertitter deltagende i sufi-orienterte samlinger.

Moskeen WIM er stor og har mange medlemmer, men ikke alle er like opptatt av sufisme. Moskeen driver ikke med aktiv misjonering i retning sufisme, og ifølge mine informanter foregår det ikke innvielser til ordener eller initiering av disipler eller såkalte *murider* i moskeen. Det er likevel en sufismeorientert moské, hvor denne delen av islam i stor grad er en viktig del av det religiøse liv for mange av dens medlemmer. En av grunnene til dette er barelwi-tradisjonen som moskeen tilhører.

Moskeer som i varierende grad er tilknyttet barelwi-bevegelsen, anerkjenner sufisme eller elementer av sufisme som en viktig del av religionen. Om sufisme utgjør noen forskjell og betydning i de enkelte medlemmenes tro og religiøse liv og praksis, har jeg derimot fått inntrykk av at er varierende. En så stor gruppe med mennesker som en medlemsmasse på over 4000 personer er vil naturlig nok ikke være en ensidig religiøs gruppe, men gjenspeile et mangfold av religiøst liv og praksis. Dette er ikke uvanlig, og dette mangfoldet er heller ikke noe jeg skal kartlegge i denne oppgaven.

I moskeen hadde sufisme stor betydning for flere av de religiøse lederne, og i tillegg viste det seg å være en stor og viktig del av det religiøse livet til flere vanlige medlemmer uten spesielle verv også. Før jeg startet på oppgaven visste jeg at WIM var en sufismeorientert moské og hadde fått tips om at det der fantes flere medlemmer med et engasjement for og kunnskap om sufisme. Dette var utslagsgivende for meg når jeg skulle finne oppgavens fysiske utgangspunkt og informanter.

⁶ Se Oddbjørn Leirviks nettside: <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>

Utvalg og deltakere

Utvalget av informanter er ikke et representativt utvalg av moskeens medlemmer i forhold til kjønn, alder, geografisk opprinnelse og religiøst engasjement. Det var heller ikke meningen, da utgangspunktet er kvalitativ metode. Å få til å ha et *større* utvalg ville vært av enda større nytte for oppgaven, og ville gitt meg mer bredde i informasjonen jeg ble tildelt. Dette viste seg å være vanskelig å få til, av ulike årsaker. Noen av disse utfordringene drøftes nærmere i metodekapittelet. Mitt feltarbeid er relativt lite i størrelse, likevel mener jeg at de intervjuene jeg har, i tillegg til den deltakende observasjonen, har bidratt med den informasjonen jeg trengte for å eksemplifisere hvordan sufisme som en integrert del av islam i europeisk kontekst kan arte seg.

I feltarbeidet snakket jeg både med representanter som var engasjert i ledelsen og moskeens virksomhet, og vanlige engasjerte medlemmer uten spesielle verv i moskeen. De virket enige om at det var en gruppe på ca 30-50 personer som var spesielt opptatt av sufisme, og som aktivt tok del i sufi-samlinger. Av denne gruppen var mesteparten menn i alderen 30-60 år, men flere av de mest engasjerte var i underkant av 30 år. Flere av mine informanter fortalte at de oppfattet det som at særlig mange kvinner var opptatt av denne delen av religionen. En av informantene sier:

Det er både menn og kvinner. Faktisk så er det slik at det er faktisk omtrent samme antall kvinner, hvis ikke mer enn menn, som egentlig er veldig opptatt av denne delen med tasawwuf (...) selv om de fysisk er mindre enn menn i moskeen, tilstede, for det er flere menn som er tilstede. Og det kan jo gå ut på forskjellige ting, ja. Slik at det er ikke så mange kvinner hver måned når vi har gearwyn i moskeen, det er kanskje noen få, men ... etter min erfaring, så syns jeg at det er mange flere kvinner som er opptatt av tasawwuf, enn menn.

En annen informant sa dette:

Jeg tror ikke det er noen spesifikk ... jeg tror ikke vi har noen spesiell aldersgruppe som er mer tiltrukket av tasawwuf.(...) Men, det er en viss type personlighet som er... som kanskje er mer tiltrukket av det. Jeg tror jenter og kvinner som konverterer til islam er veldig tiltrukket av det.

Ingen av dem hadde noen ordentlig forklaring på hvorfor det eventuelt var slik, bortsett fra at det kunne ha med personlighet å gjøre. En av dem sa at kanskje kvinner generelt var flinkere til å legge ned en ekstra innsats, for eksempel å be mer utover de obligatoriske bønnene. Underveis i feltarbeidet foretok jeg ingen formelle intervjuer med kvinner. Dette har to årsaker: For det første var det hele tiden menn jeg var i kontakt med og som fungerte som videreformidlere av andre mannlige informanter. For det andre er det et resultat av mine egne feil og en *overforsiktighet* i rollen som feltarbeider. Feltarbeidets utfordringer utdypes nærmere i metodekapittelet. Men jeg hadde noen uformelle samtaler med kvinner, og jeg observerte selv ved flere anledninger at et like stort antall kvinnelige medlemmer som menn, deltok i sufi-orienterte samlinger.

Felles for de i denne gruppen på 30-50 personer, var at de var interessert i sufisme og anså sufisme som en svært viktig del av islam. Flere av dem regnet seg som tilhengere av ulike retninger og ordener, og mange ulike ordener ble fulgt innad i denne gruppen. Informantene la vekt på at de ulike ordenene verdsettes likt og respekteres. De sees på som ulike veier å gå mot samme mål. Dette skal jeg komme nærmere inn på i hovedkapittelet om sufi-praksis. Det var og interessant å se at to av mine informanter hadde en ekstra interesse for sufisme, og et stort religiøst engasjement. Disse informantene satt med store mengder kunnskap og lærdom både om religion generelt, og om islam og sufisme spesielt. De hadde kunnskap om historie, religiøse tekster og poesi, fortidens og nåtidens store lærde, og ikke minst sufismens kjerne, dens idealer, mål, innhold og retninger. De hjalp meg med tekster og bøker, og en av dem holdt foredrag over emnet i moskeen.

Mitt utvalg har bestått av fire personer, som har blitt intervjuet i varierende grad hva angår lengde på intervjuene, antall intervjuer og graden av formalitet. Det har vært uformell kommunikasjon og samtaler utover dette, samt observasjon og deltagende observasjon. Alderen på informantene er fra rundt 25 til 38 år, de har pakistansk opprinnelse/pakistanske foreldre, men de er født i Norge eller har bodd her størsteparten av livet. Flere av dem har universitetsutdannelse, og et par av dem er gift. Alle fire er faste brukere av moskeen, og sier at de tilhører en orden eller på en eller annen måte følger en orden.

Kilder og tidligere forskning

Temaet sufisme har blitt behandlet med ulike innfallsvinkler i en betydelig mengde forskning, og jeg har tatt i bruk et utvalg av denne forskningen i arbeidet med oppgaven. Velkjente

utgivelser som J. Spencer Trimingham's *The Sufi Orders in Islam* fra 1998 (1971) og Carl W. Ernsts *The Shambhala guide to Sufism* fra 1997 har stått sentralt i arbeidet med oppgavens bakgrunnsmateriale. Det mer spesifikke området *sufisme i Vesten* er et mer ubeskrevet blad forskningsmessig sett. Tendensen antyder en stigende interesse for temaet, og har ført til en økning i antall publikasjoner omkring dette. Det har likevel ikke vært enkelt å finne store mengder forskningslitteratur i arbeidet med denne delen av oppgaven, og de kildene jeg har brukt har derfor vært uvurderlige og av stor nytteverdi. Særlig vil jeg trekke frem antologien fra 2006, *Sufism in the West*, redigert av Jamal Malik og John Hinnells. Boken er sammensatt med utgangspunkt i artikler presentert på en internasjonal konferanse i Derbyshire i juli 2001; *Islamic Mysticism in the West*. Den presenterer et innblikk i deler av sufismens innhold, utvikling og organisering i USA og Europa. Særlig bidragene til Pnina Werbner, Ron Geaves og Roger Ballard har vært viktige kilder for meg i arbeidet med oppgaven.

Det finnes en del mer forskning på *islam* i Europa, og flere av disse publikasjonene er i varierende grad også innom temaet sufisme, som for eksempel Jørgen S. Nielsens *Muslims in Western Europe* fra 1995 (1992), og Tariq Ramadans *To be a European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context* fra 1999. Jan Opsals *Islam – Lydighetens vei* fra 2005 (1994) har også bidratt med relevant stoff om islam i Europa og i Norge, og om sufisme. Kari Vogts *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* fra 2000, gir en innholdsrik oversikt over islam i Norge, og her vies sufisme i Norge et eget kapittel. Det finnes en del litteratur om sørasiatisk islam og barelwi-bevegelsen. Barbara Daly Metcalfs *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900* fra 1982 og Riazul Islams *Sufism in South Asia. Impact on fourteenth century muslim society* fra 2000, har vært særlig viktige for meg, i tillegg til deler av Malik og Hinnells tidligere nevnte *Sufism in the West*. Om barelwi-bevegelsen i Norge har Annette Sandberg skrevet en hovedoppgave i 2003; *Hengivelsens vei. En studie av barelwibevegelsen, med hovedvekt på pirinstitusjonen i Pakistan og Norge*.

I plasseringen av ritualer og rituelle elementer i kategorier og i de teoretiske refleksjonene omkring rituelle endringer i ny kontekst, har jeg utelukkende brukt Catherine Bells *Ritual Perspectives and Dimensions* fra 1997 og Nathal M. Dessings *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands* fra 2001. Dessings inngående avhandling om endringer i muslimske ritualer i Nederland har vært en viktig kilde og et inspirerende utgangspunkt for siste del av oppgaven, om eventuelle endringer i ritualer og sufi-praksis.

Jeg har brukt metodelitteratur som grunnlag både i forkant av feltarbeidet og i skriveprosessen. Spesielt Finn Sivert Nielsens *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid* fra 1996, og *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*, satt sammen og med bidrag fra Erik Fossåskaret, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase i 1997, har vært til stor hjelp. Jeg baserer denne oppgaven først og fremst på feltarbeid, noe omfanget av bakgrunnsliteraturen viser. Empirien som behandles og beskrives i hovedkapittelet om praksis er i all hovedsak basert på det materialet feltarbeidet produserte, og feltet er min primærkilde. Størstedelen av dette kildematerialet kom til via de formelle intervjuene jeg har hatt med mine informanter, og jeg vil trekke frem disse informantene som oppgavens aller viktigste og mest betydningsfulle kilder.

Oppgavens struktur

For å belyse oppgavens tema i riktige kontekstuelle rammer, starter jeg med et historisk og geografisk utgangspunkt. De første kapitlene er derfor viet en kort innføring i sufisme i ulike rammer relevant for problemstillingen.

Jeg starter med en innføring i hva sufisme er og inneholder, og de viktigste begrepene tilknyttet denne delen av islam. Et eget kapittel er viet sufisme i Sør-Asia og barelwi-bevegelsen, noe som er med på å sette rammene rundt oppgavens feltarbeid. Her beskrives det karakteristiske ved sufismen og dens utvikling i Sør-Asia i korte trekk, og jeg presenterer Ahmad Riza Khan og barelwi-bevegelsen. Videre følger en oversikt over sufisme i Europa, med fokus på sufismens hovedtendenser i utvalgte deler av Vest-Europa. Så kommer en egen del om metode. Her forklares valget av kvalitativ metode og feltarbeid, og utvalgte aspekter ved feltarbeidet belyses og gjøres rede for

Oppgavens siste store del er en analyse og en beskrivelse av det empiriske materialet, og det skal illustrere hva som karakteriserer sufisme ved moskeen her i Oslo, og hva sufisme er og betyr for noen av medlemmene der. I denne delen av oppgaven vil jeg og se nærmere på de rituelle elementene og plassere noen av dem i ulike kategorier, med utgangspunkt i kategoriinndelingene til Catherine Bell. Til slutt reflekterer jeg over eventuelle endringer i ritualer og praksis ved overføring til vesteuropeisk kontekst, ved hjelp av Nathal M. Dessing sin studie av muslimske livssyklusritualer i Nederland.

Arabiske ord og islamske begreper er stort sett uthevet og kort forklart i teksten. Noen utheves kun første gang de nevnes, mens jeg har valgt å utheve andre mindre kjente ord hver gang de skrives. Allment kjente begreper og ord som for eksempel sunni og sharia, utheves ikke. En liste med ordforklaringer følger bakerst i oppgaven.

Sufisme

*What makes the Sufi? Purity of heart;
Not the patched mantle and the lust perverse
Of those vile earth-bound men who steal his name.
He in all dregs discerns the essence pure:
In hardship ease, in tribulation joy.
The phantom sentries, who with batons drawn
Guard Beauty's palace-gate and curtained bower.
Give way before him, unafraid he passes,
And showing the King's arrow, enters in.*

Rumi¹

Sufisme blir ofte forklart som islams mystiske retning, og det er slik mange av oss kjenner begrepet. Realiteten er at begrepet er vidt og oppfattes ulikt av forskjellige grupper mennesker. For eksempel vil den muslimske og den vestlige new age-pregede forståelsen av sufisme være grunnleggende forskjellig. I sin bok fra 1997 "The Shambhala Guide to Sufism", sier spesialist i islamske studier Carl W. Ernst at begrepet blir brukt i dag om mange indre idealer samtidig som det beskriver deres ytre sosiale og historiske manifestasjoner. Begrepet brukes i ulike perspektiv, og det vil være en viss spenning mellom perspektivene.² Slik sufisme ofte kommer til uttrykk i Vesten, beskriver Ernst den som en egen kulturkategori, separert fra islam.³ Poesi, musikk og ritualer hentet fra sufisme har hatt en oppblomstring i den vestlige verdens populærkultur, hvor deler av sufismen har blitt plukket opp og brukes av ulike grupperinger så vel som enkeltindivider, helt uten islamsk tilknytning. I denne oppgaven er jeg ikke interessert i å ta for meg new age-religiøsitet inspirert av sufisme, eller sammenblandinger av ulike religiøse påvirkninger tilstede verken hos et menneske eller en gruppe. Jeg skal se nærmere på sufisme som en integrert del av islam,

¹ Washington, *Persian poets*, s. 139. Diktet er skrevet av Rumi og har tittelen "The true Sufi".

² Carl W. Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, (Boston: Shambhala, 1997), s. 31.

³ Ibid, s. 199.

forankret i Koranen og sunnah, og som en betydningsfull del av mange muslimers religiøse liv.

This close connection between shari'a and tasawwuf is expressed by the statement of Imam Malik, founder of the Maliki school, that "he who practices tasawwuf without learning Sacred Law corrupts his faith, while he who learns Sacred Law without practicing tasawwuf corrupts himself. Only he who combines the two proves true." This is why tasawwuf was thought as part of the traditional curriculum in madrasa schools across the Muslim world from Malaysia to Morocco, why many of the greatest shari'a scholars of this Umma have been Sufis(...)⁴

Ikke bare skiller muslimenes sufismeforståelse seg fra den vestlige. Også blant muslimer finnes det ulike meninger om sufisme, og svært varierende praksis. Muslimske bevegelser har til tider stått i sterkt motsetningsforhold til hverandre på grunn av sufisme, og i hvilken grad denne retningen eller tradisjonen er akseptert varierer fra land til land, og også innad i de enkelte landene. Muslimske modernister har for eksempel vært kritiske til sufisme, fordi de så på det som gammeldags overtro, og dermed et mulig hinder for modernitet og utvikling.⁵ Innenfor islamistiske retninger kan man finne at sufisme blir sett på som avgudsdyrkelse og en trussel mot det "sanne" islam. Dette viser seg for eksempel i Saudi-Arabia, hvor sufi-praksis er forbudt.

I andre land har sufier spilt viktige roller i det offentlige rom, blant annet ved at sufi-brorskap gjentatte ganger har engasjert seg i politikk og samfunnsspørsmål. Det er forskjeller som viser seg også i den enkelte muslims forhold til sufisme. For noen muslimer er sufisme en del av islam de kjenner til og verdsetter, uten at det i det ligger et ekstra engasjement. Noen regner seg som tilhengere av en orden eller følger en åndelig leder, uten at det påvirker det religiøse livet på andre måter i særlig grad når det kommer til praktisering og personlig gudsforhold. For mange muslimer er sufisme kanskje rett og slett noe de ikke vet noe særlig om, eller bryr seg om. For andre igjen, som vi skal se videre i denne oppgaven, er sufisme en helt essensiell og svært viktig del av islam. Jeg skal nå gå nærmere inn på begrepet sufisme, og videre i kapittelet vil jeg prøve å forklare hva som er denne retningens viktigste kjennetegn, til tross for alle indre forskjeller. I siste del av kapittelet vil jeg gå spesielt inn på

⁴ Nuh Ha Mim Keller, *Sufism and Islam*, 2. utg. (Amman: Wakeel Books, 2002), s. 22.

⁵ Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s. 199.

sufisme slik det kommer til uttrykk i Sør-Asia. Der vil jeg blant annet se på spenningen mellom reformgrupper og mer folkelige religiøse former med sterke sufi-elementer.

Begrepet *sufisme*

Historisk sett bygger ordet *sufi* antakeligvis på det arabiske ordet for ull; *suf*, basert på ullkappene asketene kledde seg i. Ordet *sufi* har også vært gjenstand for flere andre forslag til ordforklaringer og opprinnelse. Ett forslag har vært at det kan kobles til det greske ordet *sophos*, som betyr vis mann. Det har og vært knyttet til det arabiske ordet *suffa*, som betyr benk, og blir dermed satt i sammenheng med det såkalte benkefolket. Det er en betegnelse på fattige, hjemløse følgesvenner av profeten Muhammed. Ordet sufi ble antakeligvis ikke tatt i bruk før et par århundrer etter profetens død, men det knyttes gjerne opp mot fromme mystikere og asketer helt tilbake til profetens tid. Det arabiske ordet for sufisme er *tasawwuf*, som kan bety ”prosessen å bli en sufi”. Ordet sufisme inkluderer mange uttrykk og assosiasjoner når innhold og betydning skal forklares. For eksempel kan sufisme bli forklart som ”hjerterets religion” eller ”veien”. I sufi-litteraturen og poesien kan en sufi like gjerne omtales som en ”venn”, ”elsker” eller en ”utvalgt”.

Begrepet *sufisme* ble introdusert til europeisk språk av britiske orientalister tidlig på 1800-tallet, og flere av dem så på disse mystikerne som en gruppe som var delvis separert fra islam. Det ble derimot fremhevet hva de hadde til felles med kristendom, indiske tradisjoner og gresk filosofi. Ordet sufisme ble på denne måten en samlebetegnelse på et mangfold av mystisk filosofi og praksis som nedprioriterte betydningen av blant annet Koranen og islamsk lov:

By treating Sufism as an abstract mystical philosophy, these scholars entirely ignored the social context of Sufism as expressed in the Sufi orders, the institutions formed around saints' tombs, and the role of Sufis in politics (...). Most importantly, by separating Sufism from Islam, the Orientalists denied the significance of the Qur'an, the Prophet Muhammad, and Islamic law and ritual for Sufism; yet for most of the people who are called Sufis, all these elements were very much a part of their worldview and their practice.⁶

⁶ Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s. 16-17.

I Vesten er som sagt sufisme blitt et vanlig begrep, også i fag - og forskningsmiljøer, uten at det heller der er enighet om betydningen, eller hva som ligger i selve begrepet. Mange vil kanskje assosiere begrepet med et sammensurium av ritualer, poesi, bokstavmagi og virvlende fakirer hensatt i ekstase. I feltarbeidet til denne oppgaven har både jeg og informantene brukt ordet sufisme når vi har snakket sammen, men informantene har enda oftere brukt ordet *tasawwuf*. Flere av dem har påpekt at det er mest naturlig for dem, og det ordet de oftest bruker. I sitater fra informantene har jeg gjengitt ordrett det de har sagt, uansett om de sier *sufisme* eller *tasawwuf*, mens jeg i oppgaven generelt har valgt å konsekvent bruke *sufisme*.

Hva er sufisme?

Som tidligere nevnt, ser jeg sufisme hovedsakelig som en integrert del av islam, og det er slik jeg ønsker å studere fenomenet i denne oppgaven. For svært mange muslimer er sufisme en integrert og udiskutabel del av islam, det eksisterer ikke som en egen kategori utenfor islam, utenfor rammene av Koranen, sunna og shari'a. Med dette utgangspunktet vil jeg prøve å kortfattet forklare hva noe av filosofien i sufisme er, og hvilke idealer som etterstrebes.

Slik jeg forstår det er det et mål i sufismen å forsøke å oppnå en bedre indre erkjennelse av Gud. Det er sentralt å etablere en nærere kontakt med det guddommelige, og å strebe etter renhet og sannhet.

*Sufism teaches how to purify one's self, improve one's morals, and build up one's inner and outer life in order to attain perpetual bliss. Its subject matter is the purification of the soul and its end or aim is the attainment of eternal felicity and blessedness.*⁷

Dette, i tillegg til personlig gudserfaring, er viktige momenter i sufi-tankegang. Som Kari Vogt forklarer, er sufismen en vei eller metode som fører til denne type erfaringer, en *tariqa*.⁸ Allah er virkeligheten, og sufisme blir en tariqa å følge for å oppleve denne virkeligheten. En sufi blir ofte sett på som en "reisende". Et aspekt ved sufisme knyttet til denne veien eller metoden, er tanken på at reisen består av ulike stadier og stasjoner på vei mot gudserfaringen. Mange store sufi-mestere og lærde har gjennom tidene viet dette temaet stor oppmerksomhet,

⁷ Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism*, 2. utg. (Dehli: Motilal Banarsidass, 1977), s. 3. Definisjonen formulert av Shaykh-al-Islam Zakariyah Ansari.

⁸ Bente Groth, *Levende religioner*, 2. utg. (Oslo: Cappelen Akademiske forlag, 1997), s.111.

og det har vært ulike teorier om antallet stadier eller tilstander og retningslinjer for å nå de ulike stadiene. Kun et fåtall kjente sufier ansees å ha klart å nå de øverste stadiene, da både viljestyrke, personlige egenskaper, innsats og religiøs hengivenhet bør være av ekstraordinær karakter.

Andre viktige aspekt er sufi-ordenene og brorskapene, og forholdet mester og disippel. Som jeg nettopp var inne på, er tariqa en vei eller metode som kan føre til gudserfaring, men tariqa brukes også i betydning ”orden” eller ”brorskap”. Brorskapene vokste frem i organisert form fra starten av 1100-tallet, og qadiriyya-ordenen regnes som den eldste. Brorskapene har ofte sin egen *silsila*, det vil si en rekke av mestere som kan føres for eksempel helt tilbake til profetens aller nærmeste krets:

Literally, "chain". In tasawuuf this word has the technical sense of a chain of spiritual authorities or leaders, whereby the present shaykh of a tariqa with whom the silsila ends, receives legitimacy and authority. The silsila is traced back from the present shaykh to some great spiritual figure of the past like Ali b. Abi Talib or the Prophet Muhammad himself.⁹

Det er vanlig for en sufi eller for et helt brorskap, å forholde seg til en eller flere slike mestere, og mestere bakover i kjeden og særlig grunnleggeren av ordenen, settes svært høyt. Det er også mange muslimer som tilhører et brorskap, uten å være spesielt praktiserende sufier. En mester eller åndelig veileder nyter enorm respekt og betyr mye for sine tilhengere og følgesvenner. Åndelige veiledere kan tituleres som *pir* eller *shaykh*. Det er de som veileder i åndelige spørsmål og innvier nye disipler. *Pir* er persisk og brukes hovedsakelig om mestere, helgener og religiøse veiledere. Det arabiske ordet *shaykh* kan også bety religiøst overhode eller sjef. I denne oppgaven bruker jeg fra nå av betegnelsen *pir*. Mine informanter har ulike preferanser på hvilket ord de bruker og føler er riktig, og derfor vil begge betegnelse kunne komme til syne for eksempel i de ulike informantenes sitater. Jeg kommer til å bruke *shaykh* når jeg innimellom gjenforteller hva en informant har sagt, hvis han selv har brukt denne betegnelsen. I sufisme står meditasjon, bønn og resitering sentralt, og noen bruker også musikk til. En form for bønn som kalles *dhikr* har en sentral plass i sufismen. *Dhikr* kan oversettes med ”ihukommelse av Gud”, og det er Allahs navn eller attributter som resiteres og repeteres. Dette utføres ofte ved hjelp av teknikker som går på rytme, intensitet og kroppsbevegelser, og det er en av de viktigste aktivitetene i sufi-praksis. *Dhikr*, sammen med

⁹ Ian Richard Netton, *A popular dictionary of Islam*, (London: Curzon, 1992), s. 234.

andre elementer som for eksempel brorskapene og forholdet til en pir, vil bli nærmere belyst i hovedkapittelet om sufi-praksis her i Norge.

Sufismens særpreg og innhold er stort og mangfoldig, og kan karakteriseres ved en rekke elementer i tillegg det som allerede er nevnt. Både Koranen og profeten Muhammed settes svært høyt, og Koranen er som i islam generelt, den viktigste kilden. Den er hellig, i lys av å ha kommet direkte fra Allah. For mange sufier og sufi-bevegelser gjennom tidene, har tolkning av Koranens surer vært av særskilt betydning. Mange surer og vers spiller en ekstra stor rolle i sufismen, og tolkningen har vært annerledes enn for eksempel hvordan de er blitt tolket av tradisjonister og fundamentalistiske retninger. Temaer som Allahs makt og egenskaper, men også intimiteten og kjærligheten mellom Allah og menneskene er ofte av særlig betydning. Profeten Muhammeds liv, rolle og kvaliteter settes også svært høyt. Mange sufi-retninger gir profeten ekstra stor oppmerksomhet og mener han befant seg i eller var omringet av et eget lys.

I Guds sendebud har dere hatt et godt eksempel, for den som setter sitt håp til Gud og den ytterste Dag, og stadig kommer Gud ihu. (s. 33, 21)¹⁰

Det elementet ved sufismen som kanskje er mest kjent utenfor rammene av islam, er poesien. En rekke kjente arabiske og persiske diktere fra rundt 1100-1200-tallet betegnes som diktere tilknyttet sufismen. Noen regnes som sufi-poeter, mens andre assosieres med sufisme på grunn av for eksempel diktenes symbolbruk. Diktenes symbolbruk og språk er rikt og vakkert, og navn som Rumi, Attar, Omar og Hafez har fått store tilhengerskarer også i den vestlige verden.

Jeg har nå gått kortfattet gjennom noen av sufismens viktigste elementer, og utvalgte begreper som er med på å forklare denne delen av islam. Videre vil jeg nå se nærmere på sørasiatisk sufi-tradisjon og barelwi-bevegelsens utgangspunkt og opprinnelse.

¹⁰ *Koranen*, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg (Oslo: Universitetsforlaget, 1989).

Sufisme i Sør-Asia

Sufisme er i dag en levende del av sunni-islam i Sør-Asia. Likevel er det innenfor dette subkontinentet selvfølgelig også er ulike oppfatninger om sufisme, og ulike grader av tilhørighet og religiøst engasjement tilknyttet denne delen av islam. I boken *Embodying Charisma* har Pnina Werbner og Helene Basu samlet og redigert sammen bidrag i essay og artikkelform omkring ulike aspekter ved sufi-kulter i Sør-Asia.¹¹ Her forteller Charles Lindholm i sitt essay blant annet om sufismens utvikling og sterke posisjon i Sør-Asia i motsetning til i Midtøsten og landene omkring. Han sier at sufisme kanskje til og med er i vekst i Sør-Asia mens den er blitt nedvurdert i Midtøsten, men dette er et område jeg ikke skal gå videre inn på her. Men, sammenligningen av disse to geografiske områdene, hvor islams posisjon i aller høyeste grad har en enorm betydning, belyser godt betydningen sufisme har i Sør-Asia.

*(...)despite potent attacks by various reformist schools, Sufism nonetheless remains an important force in South Asia among all social groups.*¹²

Sufi-ordener med sine silsilaer etablerte seg på det indiske subkontinent tidlig på 1200-tallet, men religiøse sufi-elementer og påvirkning fra kjente sufier kom over tid, helt tilbake fra 700-800-tallet. Chishtiya-ordenen var den første til å etablere seg, hvorpå andre kjente ordener som Qadiriya og Suhrawardiya fulgte på. Alle vokste raskt i popularitet med sine respekterte grunnleggere og pirer, og sine silsilaer med religiøse forbilder og mestere tilbake i tid.

Flere retninger og ordener innen sufismen spredte seg raskt, og ulike sufi-sentre oppstod først i byene, deretter i mer rurale områder også. Sufi-elementer som silsilaene og de religiøse mesterne spilte en stor rolle hva gjaldt konverteringen til islam, og utover 1300-tallet hadde noen av de mest kjente sufi-mesterne sin base i Sør-Asia. Hvorfor ble sufisme så populært, ikke bare hos de intellektuelle og lærde, men også hos vanlige mennesker uten høy utdanning? Å svare fullt ut på dette spørsmålet vil kunne være en egen stor studie, men det er

¹¹ Pnina Werbner og Helene Basu (red), *Embodying Charisma, Modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults*, (London: Routledge, 1998).

¹² Ibid, s. 225.

interessant å trekke frem litt av årsaken til denne populariteten. I sin bok om sufisme i Sør-Asia og dens påvirkning på det fjortende århundrets muslimske samfunn, sier Riazul Islam:

Those sensitive spirits who hankered after intense spiritual experience, but failed to find it in the legal formulations of the theologians, were powerfully drawn towards tasawuuf.(...)Powerful elements in the religious psyche of the Muslims which had been left untouched by legal forms and external rituals were actuated and, indeed, deeply stirred, by Sufism.

og:

*Sufism added a new element to the intensity of faith among the common believers.*¹³

Sufisme tilførte troen et nytt element, og for mange en mer personlig innfallsvinkel til islam. Noen sufi-retninger tok opp i seg elementer fra andre religiøse tradisjoner, mens de fleste retningene misjonerte en religiøsitet forankret i Koranen og sunnah. Samtidig fikk tradisjon, sedvane og lokal kultur en slags oppblomstring innenfor flere retninger, noe for eksempel barelwi-bevegelsen fokuserte på. Dette kommer jeg nærmere inn på siden. Alle disse elementene til sammen forklarer mye av populariteten og veksten. Man fikk nye tilbedelsesformer og ritualer, og ikke minst appellerte helgendyrkelsen, silsilaene og forholdet til ulike pirer, til massene. Pirene fungerte som moralske og religiøse forbilder og som et slags bindeledd mellom det guddommelige og det vanlige menneske. På samme måte var en god silsila et bindeledd helt tilbake til profetens tid. Hellige gravsteder for helgener gav et sted å valfarte til, et sted for mirakler og hjelp i hverdagen. På mange måter ble sufismen en form for folkelig religiøsitet, som for eksempel kunne ha svært lokale helligdommer i landlige områder og omfavne lokale kulturelle skikker. Men sufisme i Sør-Asia har også helt fra starten av appellert til de intellektuelle, de filosofiske, og også til jurister og rettslærde. Så, man kan nok si med stor grad av riktighet at sørasiatisk sufi-tradisjon opp gjennom århundrene er kjent for å bære preg av en form for folkereligiøsitet, men det betyr altså ikke at sufisme ble en retning kun for de uten skolegang i rurale områder.

Som jeg tidligere har vært så vidt inne på er sufisme fortsatt en viktig del av sørasiatisk religion. Som andre steder, har sufisme også i disse områdene møtt mye motstand fra reforminspirerte grupperinger, som for eksempel Wahhabi-grupper. Sufisme er blitt sett

¹³Riazul Islam, *Sufism in South Asia: Impact on fourteenth century Muslim society*, (Karachi: Oxford University Press, 2002), s. 79.

på som noe ikke-islamisk og gammeldags, en form for overtro med tilløp til avgudsdyrkelse. Lindholm skriver at sammenstøt og diskusjoner har vært like voldsomt i Sør-Asia som for eksempel i Midtøsten, men likevel har ikke reformistene klart å dominere debatten i dette området. Årsaker til dette mener han kan være at sufisme i sørasiatiske områder hele tiden har hatt rettslærde på sin side og høyt skolerte pirer, de har kunnet argumentere godt ut fra både tradisjon og lov og sufisme har appellert til alle sosiale lag. Dessuten har pirenes og ordeners makt vedvart; britisk kolonistyre blandet seg ofte ikke opp i lokale anliggender, og dermed ble ikke sufismen nevneverdig svekket.¹⁴ Den dag i dag er sufismen en svært levende og integrert del av islam i Sør-Asia, med både helgener og helligdommer, og med fremstående pirer som moralske og religiøse forbilder.

Ahmad Riza Khan og barelwi-bevegelsen

Barelwi-tradisjonen er en stor del av sunni-islam, og den er en svært viktig del av islam for muslimer med sørasiatisk opprinnelse, i tillegg til deobandi-bevegelsen. Svært mange muslimer i Norge tilhører en form for barelwi-tradisjon, og derfor er det viktig å se litt på denne bevegelsens bakgrunn og opprinnelse. Moskeen i Oslo hvor mitt feltarbeid foregikk, baserer seg hovedsakelig på et barelwi-grunnlag, og er knyttet til bevegelsen og dens grunnlegger.

Bevegelsen har røtter i de store sufi-brorskapene som helt fra 1100-tallet har vært et dominerende innslag i sør-asiatisk islam, fikk navn etter Ahmad Riza Khan (1857-1921) fra byen Bareilly-en intellektuell og religiøs begavelse av de sjeldne. Riza Khan tilpasset sufi-praksis til tradisjonell lovtenkning, og hans omfattende forfatterskap spenner over de fleste genrer, fra talløse fatwaer og juridiske betraktninger til mystiske traktater og vakker religiøs poesi-hans nath, åndelige sanger, er fortsatt i bruk og synges ukentlig i minst en av Oslos største barelwi-moskeer.¹⁵

Riza Khans slekt var opprinnelig afghansk, men emigrerte og bosatte seg tilslutt i Bareilly. Hans bestefar var en mester i *fiqh*, det vil si islamsk rettslære, og faren var en vel ansett intellektuell. Riza Khan fulgte på som en verdig arvtager. Som nevnt ovenfor, utmerket han

¹⁴ Werbner, *Embodying charisma*, s. 225-226.

¹⁵ Kari Vogt, *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (Oslo: Cappelen, 2000), s. 25.

seg tidlig som en begavelse med spesielle kvaliteter som god hukommelse, gode mattekunnskaper og flink med ord. Han startet å skrive ut fatwaer allerede i tenårene og hadde uvanlig mye kunnskap på mange områder. Idet at han tilpasset sufi-praksis med tradisjonell lovtenkning, lå det at han hadde god juridisk og religiøs kunnskap, samtidig som han la vekt på sedvane og kulturelle tradisjoner og feiringer. Dette trengte ikke å stå imot hverandre. Han var også spesielt opptatt av profeten Muhammed, som han feiret og hyllet, og som han mente hadde et eget lys over seg, og dessuten unik kunnskap om ”det ukjente”. Han forsvarte betydningen av helgener og deres egenskaper. Han ble også innviet som shayk i Qadiriya-brorskapet. Alt dette, i tillegg til hans generøsitet og gavmildhet, skaffet ham mange tilhengere og gjorde ham svært populær.

What made them unique was that they used their position and their legal scholarship to justify the mediational, custom-laden Islam, closely tied to the intercession of the pirs of the shrines, that was characteristic of the area.¹⁶

Populær var han derimot ikke hos reformistbevegelser som for eksempel deobandi-bevegelsen, og vice versa. Riza Khan var stadig i opposisjon mot reformtenkende grupper, og fikk mye motstand. Dette på tross av at disse gruppene hadde fellesaspekter som for eksempel kamp for religiøs revitalisering, selv om dette foregikk på ulike områder og med svært ulike ståsteder. Bevegelsen ble sett på som appellerende særlig på landsbygda og hos de mindre utdannede, men det betyr ikke at hans følgesvenner ikke også bestod av intellektuelle og skolerte. Sikkert er det i alle fall at det utviklet seg til å bli en stor skare av tilhengere som ikke er så mye en egen gruppering, men en slags bevegelse inspirert av Riza Khan og hans verk og lære. Hans person og kvaliteter blir gjerne fremhevet, også i dag. Mange betegner seg selv som tilhørende barelwi-bevegelsen, mens andre igjen bare er inspirert av og har veldig respekt for Riza Khan og hans lære. Og blant de som tilhører barelwi-bevegelsen, er det i varierende grad at sufisme har betydning.

Oppsummering

Sufisme er et vidt begrep, og i dette kapittelet har jeg blant annet belyst de ulike oppfatningene av sufisme. Sufisme i ulike varianter har hatt en oppblomstring i Vesten, og

¹⁶ Barbara Daly Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband: 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 296.

blir ofte sett på som en egen kategori, separert fra islam. Sufi-elementer som for eksempel poesien har enorm popularitet i USA og europeiske land, og elementer fra sufisme er ofte tatt i bruk av forskjellige nyreligiøse og new age-orienterte grupper. Som oftest defineres sufisme derimot som islams mystiske retning, og det er den oppfatningen som ligger til grunn for denne oppgaven. Sufisme omhandles her som en del av islam, forankret i Koranen og islamsk tradisjon. At sufisme er en integrert del av islam, betyr ikke at alle muslimer har likt syn på denne retningen. For noen har sufisme ingen betydning, mens det for andre igjen er en svært betydningsfull del av det religiøse livet. Det eksisterer store variasjoner i både holdninger og praksis, og sterke motsetningsforhold mellom ulike bevegelser. Graden av aksept for sufisme viser seg forskjellig mellom ulike grupper og i ulike land.

Videre i kapittelet har jeg sett nærmere på begrepet sufisme og hva sufisme er. Det er mange forslag og forklaringer til hva som er ordet *sufi* sin opprinnelse, men det er stor sannsynlighet for at det er basert på det arabiske ordet for ull; *suf*, som henspeiler til asketenes ullkapper. Begrepet sufisme er blitt vanlig å bruke i Vesten i dag, men det eksisterer ikke dermed enighet om denne betegnelsen. Mine informanter har som oftest brukt ordet *tasawwuf*, som på arabisk kan oversettes med ”prosessen å bli en sufi”. Å forklare hva sufisme er og inneholder, ville vært et omfattende prosjekt. Jeg har trukket ut noen elementer som er med på å vise noe av sufismens filosofi, mål og praksis. Et av de viktigste elementene i sufi-tankegang er å forsøke å komme nærmere det guddommelige. Å strebe etter renhet og personlig gudserfaring er et mål, og sufisme blir da veien å gå for å forsøke å nå dette målet. Brorskapene eller ordenene står sentralt i sufismen, og det finnes mange av dem. De har ofte tatt navn etter grunnlegger eller en høyt aktet mester som har vært en del av brorskapet. Brorskapene har ofte en rekke av mestere og åndelige ledere som kan føres tilbake i tid, noen ganger helt tilbake til profetens tid. De religiøse mestrene har en sterk posisjon i sufismen, og blir ofte svært høyt verdsatt. Mange muslimer ser på en utvalgt shaykh eller pir som sin religiøse veileder i mange spørsmål, og noen blir også innviet som disippel, eller *murid*, av en mester. Hva angår rituell praksis, så har *dhikr* en spesiell plass i sufismen. Det er en form for repetitiv bønn eller ”ihukommelse av Gud”, og kan utføres alene eller i en forsamling. Også i sufismen er Koranen og sunnah de viktigste kildene, og profeten Muhammed lovprises og settes høyt. Den tidligere nevnte sufi-poesien har høy status også utenfor rammene av islam, og har oppnådd enorm popularitet. Flere persiske og arabiske poeter fra middelalderen var direkte tilknyttet sufismen, noe som kommer tydelig frem i deres verk.

I siste del av dette kapittelet har jeg valgt å se nærmere på sufisme i Sør-Asia, og barelwi-bevegelsen. Dette fordi utgangspunktet for feltarbeidet, WIM, er en barelwi-orientert moské hvor de fleste medlemmene har sørasiatisk og særlig pakistansk opprinnelse. Ulike sufi-ordener etablerte seg for alvor på det indiske subkontinent tidlig på 1200-tallet, og sufisme har hatt og har en sterk posisjon i sørasiatisk sunni-islam. Sufismen ble raskt populær, kanskje mye på grunn av at den tilførte troen et nytt og en mer personlig innfallsvinkel. Den bidro sterkt til konvertering til islam, og vant tilhengere både blant lærde, intellektuelle og blant vanlige mennesker på landsbygda. Dette mye på grunn av en solid forankring i de islamske kildene, samtidig som lokale tradisjoner og sedvaner ble opprettholdt og satt pris på. Dette er også noe av årsaken til motstanden sufisme har fått fra reforminspirerte grupper, som anså sufismen som noe uislamsk og gammeldags. Likevel har sufisme klart å opprettholde en sterk posisjon i Sør-Asia og er i dag en levende del av islam der. Svært mange muslimer i Sør-Asia tilhører barelwi-tradisjonen, og den har stor betydning for muslimer med sørasiatisk opprinnelse bosatt i andre deler av verden også, som for eksempel her i Norge. Denne bevegelsen har røtter i de store sufi-brorskapene etablert i Sør-Asia, men fikk sitt navn etter Ahmad Riza Khan, som ble født i byen Bareili på midten av 1800-tallet. Riza Khan var en svært begavet og lærd mann, og tilpasset sufi-praksis med tradisjonell lovtenkning. Han fikk mye motstand på grunn av dette og var i stadig opposisjon til særlig reformistgrupper som for eksempel deobandi-bevegelsen. Men, det gjorde ham også svært populær og skaffet ham mange tilhengere. Dette har utviklet seg til å bli en slags bevegelse, hvor mange regner seg som tilhørende barelwi-bevegelsen, mens andre igjen er inspirert av Riza Khan og hans lære, og setter hans person og kvaliteter høyt.

Sufisme i Europa

Det er interessant å se litt nærmere på hva slags vilkår islamsk spiritualitet har i en vestlig kontekst, og hvilke utfordringer den eventuelt står ovenfor.

In Western open society, to be a Muslim is to try to find a means to live with a peaceful, tranquil, serene heart, and this is the reality which Muslims must take into account. (...), all the Islamic sciences, their formation and development were but means enabling Muslims, in every era and circumstance, to attain a feeling of peace. The Islamic sciences and prescriptions are at the service of Believer's hearts and the latter must not be neglected in the name of the former. The heart is the key.¹

Dette sitatet er hentet fra Tariq Ramadans bok *To be a European Muslim*, første gang utgitt i 1999. Han forklarer islams ulike vitenskaper og deres utvikling som midler til å oppnå en følelse av fred, i ulike omgivelser og til ulike tider. Hjertets betydning må ikke skyves unna eller nedprioriteres på grunn av regler og forskrifter. Dette betyr ikke at muslimer i vesteuropeiske samfunn skal bry seg mindre om islamsk lov og religionens praktiske retningslinjer. Det betyr heller ikke at det ikke er like viktig for muslimer i muslimske majoritetsland å ha et religiøst liv med fred og renhet i hjerte og sinn. Ramadans bok handler om å leve som muslim i Europa, og da tar man i betraktning at det er andre utfordringer som gjelder. De fleste vesteuropeiske samfunn kan ses på som relativt sekulære land, med muslimer i mindretall og islam som en ganske ung religion. Svært mange av muslimene som lever her bærer en religiøs tradisjon som de skal leve ut og få til å fungere i en ofte svært annerledes og mer sekulær kontekst, i forhold til hvor sterk posisjon religion har i mange muslimske majoritetsland. Da er det interessant å se på hvordan sufisme kommer til uttrykk i Europa.

Tidligere har jeg fortalt kort om sufismens opprinnelse og historie i Sør-Asia. Sufisme er en integrert del av islam for mange muslimer på dette kontinentet, selv om det selvsagt eksisterer store forskjeller i synet på og utførelsen av denne delen av islam. Mitt hovedfokus i oppgaven er sufi-praksis i en moské i Oslo. Da er det relevant å gå nærmere inn på og sufisme i Vesten generelt. Jeg har bevisst valgt å ikke se nærmere på hva som finnes av sufisme i USA i denne oppgaven, da mitt fokus her dreier seg om Vest-Europa. Samlingen, *Sufism in the*

¹Tariq Ramadan, *To be a European muslim: A study of Islamic sources in the European context* (Leicester: Islamic Foundation, 1999), s 215.

West,² fra 2006 tar opp ulike aspekter ved sufisme i Vesten, så som utvikling, organisering, institusjoner og ordener. Den belyser godt hvor variert og mangfoldig sufisme er også i vestlig kontekst, og at sufisme er en levende del av islam også i vesten. I introduksjonen skriver Jamal Malik at det er mange eksempler på sufismens popularitet i USA og i Europa, så som et økende antall konverteringer og initiasjoner inn i sufi-organisasjoner, poesien til kjente diktere som Rumi, derwishenes danseoppvisninger og ulike sufi-konferanser.³ Videre i dette kapittelet vil jeg se nærmere på variasjoner av sufisme i vestlig kontekst, og gi et innblikk i hva som finnes av sufisme i noen utvalgte vesteuropeiske land.

Variasjoner og tendenser

Ikke alle sufi-grupperinger har den samme tilknytningen til islam. Det finnes utallige eksempler på grupperinger som er inspirert av sufisme i større eller mindre grad, men som har relativt lite med islam å gjøre. Ernst skriver:

*...Sufi groups have to position themselves in relation to Islamic identity. Some are rigorous in following Islamic law and ritual, and this insistence is often combined with adoption of the clothing and manners of the group's country of origin. Other groups are flexible for newcomers, on the theory that they can be gradually introduced to the outer dimension of religion later on after the inner aspect has been first absorbed. Yet other groups frankly relinquish Islamic law and symbolism, defining Sufism as the universal aspect of all religion.*⁴

Mange vestlige bevegelser har latt seg inspirere av sufisme og tatt til seg ulike fragmenter fra praksis og tradisjon, ofte med særlig vekt på sufi-poesi. Det er slett ikke uvanlig at elementer fra flere ulike religioner er blandet sammen. Særlig i USA finnes det et hav av ulike grupperinger, inkludert grupper med en universell religiøs holdning og et new age-preg. Også i Skandinavia er det oppslutning om slike grupper, og interessen for visse *aspekter* ved sufismen har nok vært betraktelig større enn interessen for sufismen som en integrert del av islam, med eventuell konvertering som følge. Kari Vogt skriver:

² Malik, *Sufism in the West*.

³ Ibid, s 1.

⁴ Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s 223.

Her til lands har interessen først og fremst vært rettet mot shaykher med et New Age-preget budskap – shaykher som tilbyr kurs i selvutvikling, terapi og meditasjon.

Og videre om ni'matullah-brorskapets rekruttering i Norge tidlig på 90-tallet:

I en periode var de fleste som møtte til ukentlig majlis (sammenkomst med zikr) sufi-interesserte nordmenn. Enkelte lot seg innvie av Mesteren i Bambury i England, men uten at islam ble spesielt poengtert. "Sufisme uten islam" kunne ideologien kalles – målet var ny innsikt og tilhørighet til sufi-gruppen, ikke til det store islamske fellesskapet.⁵

Dette er grupperinger som ikke i så sterk grad vektlegger forankringen i islam, og er derfor ikke en del av det området jeg videre skal fokusere på. Det er selvsagt svært interessant hvordan en religiøs retning kan skape slik popularitet, "brukes" på så mange måter og samle tilhengere i såpass mange ulike variasjoner av grupperinger. Men det ville blitt en annen oppgave.

Det er usikkert om vestlige sufi-inspirerte bevegelsers løse forbindelser til islam er en tendens som eventuelt har endret seg de siste årene, og om sufismen ligger sterkere til grunn for konverteringer til islam i dag. Det er derimot grunn til å tro at kunnskapen om islam generelt har økt blant den vesteuropeiske befolkningen, på grunn av et økende fokus på religion i samfunnsdebatten og stadig flere bøker og publikasjoner utgitt omkring temaet. Dette har muligens også ført til økt kunnskap om sufisme, og kan ha bidratt til økt interesse for denne delen av religionen hos potensielle konvertitter.

Interessant er det uansett, at en av mine informanter tror at en viss type personlighet er mer tiltrukket av sufisme enn andre, og at særlig kvinnelige konvertitter er tiltrukket av denne delen av islam. Han sier også at han tror det skjer en slags gjenoppdagelse av sufisme i Vesten, og at islam for mange europeiske muslimer vil være veldig "tasawwuf-orientert." Han mener dette kan være kulturelt betinget, og at sufisme er en så integrert del av islam at man ikke kan se bort ifra det – sufisme gjenoppdages og mange retninger som har vært til dels imot sufisme har nå begynt å få et mildere syn. Om han har rett i sine antakelser skal jeg ikke forsøke å svare på, men det er en interessant tanke at konvertitter og muslimer generelt i vestlig kontekst har en økende interesse for sufisme.

⁵ Vogt, *Islam på norsk*, s. 210.

Hva angår sufisme i den betydning jeg videre skal bruke ordet, det vil si som en integrert del av islam, finnes det også her et vidt spekter av ulike retninger og praksis. Selve feltet mitt dreier seg om en sufisme-orientering innad i en vanlig sunni-moské med ganske sterk barelwi-tradisjon, hvor informantene stort sett tilhører en orden og er opptatt av sufisme i varierende grad. Denne retningen er bare en av mange sufi-orienterte retninger i Europa. Sufisme finnes i aller høyeste grad i muslimsk diaspora, men har ikke, av ulike grunner, vært gjenstand for debatt og analyse på i like stor grad som andre temaer innenfor islam. Jamal Malik påpeker at forskning på muslimske mystiske bevegelser i diaspora har gradvis økt de siste årene, hvilket reflekterer sufismens økende popularitet hos ulike grupper, som for eksempel konvertitter.⁶ Tariq Ramadan deler opp islam i Europa i seks hovedtendenser ut i fra hvordan gruppen eller tendensen, forholder seg til islams skriftlige kilder- Koranen og sunnah, den islamske tradisjonen. I tillegg til tendenser som salafi-reformisme og skolastisk tradisjonisme, beskriver han også sufisme som en tendens i Europa, bestående av mange tilhengere og mange ulike grupperinger.⁷ I et tidligere kapittel reflekterte jeg omkring de ulike betydningene som legges i begrepet sufisme og de store variasjonene som finnes i utførelsen av denne såkalte mystiske retningen innenfor islam. Da sufisme oppfattes ulikt og favner om flere ulike praksiser og religiøse betydninger helt fra dens opprinnelse og til nåtid, så sier det seg selv at dette gjenspeiles i den sufismen man finner i muslimsk diaspora. Selv om et utall ulike tradisjoner og retninger eksisterer også i europeiske land, finnes det imidlertid visse hovedtendenser og mer populære retninger. Dette skyldes først og fremst logiske faktorer som geografisk opprinnelse og migrasjonsutgangspunkt. Når brorparten av muslimer i for eksempel Storbritannia har sitt geografiske utgangspunkt og sin kulturelle og religiøse bakgrunn fra Sør-Asia, så vil naturlig nok sufi-retninger som dominerer i disse områdene, ha høyest oppslutning i Storbritannia. Nå har sufisme alltid blitt oppfattet av mange som en grenseoverskridende (i landegrense-betydning) del av islam, som fritt har beveget seg relativt uavhengig av geografiske og kulturelle grenser. Likevel spiller den geografiske faktoren inn når det kommer til hvilke retninger som er mest utbredt i hvilke land.

Men først er det hensiktsmessig å starte med noen fakta om hva som finnes av sufisme i europeisk sammenheng. Det er vanskelig å fastslå eksakte tall, da det foreløpig er relativt lite forskning på sufisme i vesten. Det er også vanskelig nettopp på grunn av de mange retningene og alle variasjonene som finnes. Sikkert er det i alle fall at sufisme er en høyst relevant del av

⁶ Malik, *Sufism in the West*, s 1.

⁷ Ramadan, *To be a European muslim*, s. 244.

kultur, historie og religiøs identitet for svært mange muslimer i Europa. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i noen få europeiske land. Landene har jeg valgt ut fordi de har en ganske stor muslimsk befolkning, og derfor er informasjon og stoff om temaet lettere tilgjengelig. Disse landene har til sammen en ganske mangfoldig og variert flora av ulike sufi-retninger. Når jeg i de neste underkapitlene anslår antallet muslimer i de ulike europeiske landene, så har jeg tatt utgangspunkt i den statistiske oversikten til Jan Opsal i *Islam-Lydighetens vei*.⁸Tallene er ment å skulle gi et inntrykk av omfanget av islam i Vesten, men kan ikke sees på som en fullstendig korrekt oversikt over antall muslimer:

*Få vestlige stater fører fullstendige statistikker over innbyggernes religiøse tilhørighet. De statistiske opplysningene som er tilgjengelige, bygger derfor på høyst uensartet materiale og kan derfor ikke brukes til detaljerte analyser eller sammenligninger av de muslimske befolkningsgruppene i vestlige land.*⁹

Jeg velger å bruke denne statistiske oversikten videre med utgangspunkt i at den gir oss et anslagsvis antall på Vestens muslimske befolkning.

Frankrike

Ifølge Jørgen Nielsen i hans bok *Muslims in Western Europe*, har mest sannsynlig Frankrike den største sufi-aktiviteten blant muslimer av alle vesteuropeiske land.¹⁰ Antallet muslimer i Frankrike er på over 4 millioner mennesker, ifølge Jan Opsals oversikt.¹¹En stor grad av arbeidsinnvandring startet allerede før første verdenskrig, og de fleste kom fra Algerie.¹²De fleste muslimer i Frankrike har sin opprinnelse i nordafrikanske land som Marokko, Tunis og særlig ifra Algerie. Dette er land hvor sufi-tradisjonen har stått sterkt. Frankrike har også et høyt antall konvertitter. Nielsen vil anslå at det er det europeiske landet med høyest antall konvertitter til islam, beregnet til et sted mellom 30 000 og 50 000 de siste årene før boken kom ut, det vil si fram mot 1992.¹³ Det er naturlig å tro at dette tallet har økt siden starten av 90-tallet. Nielsen trekker frem noen eksempler på sufi-ordener som er representert. Blant

⁸ Opsal, *Islam, lydighetens vei*, s. 294-5.

⁹ Ibid.

¹⁰ Jørgen S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, 2. utg. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), s 17.

¹¹ Opsal, *Islam, lydighetens vei*, s.294-5.

¹² Nielsen., *Muslims in Western Europe*, s. 6.

¹³ Ibid, s. 11.

muslimer fra Vest-Afrika, er ordener fra land som Mali og Senegal godt representert, blant annet muridene med sin opprinnelse i qadiriyya-ordenen. Han nevner og alawiyya-ordenen som særlig populær blant algeriere. Naqhsbandi-tradisjonen er aktiv blant muslimer med tyrkisk bakgrunn.¹⁴ I tillegg er også mange andre sufi-retninger eksisterende blant muslimer i Frankrike. Et eksempel er den shia-islamske ordenen ni'matullahiyya, som ifølge Leonard Lewisohn er etablert i både Lyon og Paris.¹⁵

Sufisme er en levende og utbredt del av islam i Frankrike, med mange retninger og tradisjoner representert. Likevel er sufismens karakter og de retningene som finnes der ganske annerledes enn hvilke tradisjoner som står sterkt for eksempel i Storbritannia. Disse tradisjonene skal jeg se nærmere på når jeg nå skal fokusere videre på andre vesteuropeiske land.

Tyskland

Ifølge Gerdien Jonker holder sufibevegelser generelt en lav profil i Tyskland:

*...., the majority of Sufi orders in Germany remain largely invisible. This invisibility has a history that is intimately connected with the exclusion of Muslims from the German public sphere. Muslim organizations and Muslim devotion are generally treated with suspicion, and some leading German magazines regularly publish articles depicting Sufism as a political undercover organization. Sufism in Germany has also been neglected as an academic topic. In the past twenty years or so, no research has been carried out to describe different forms of religious communication or organizational readjustments to institutional expectations. Even the attempts to present an overview of Sufism in Germany have remained rather superficial.*¹⁶

Et eksempel på sufi-utøvelse som er lite synlig i samfunnet for øvrig finnes blant de tyrkiske immigrantene. Antallet muslimer i Tyskland ligger på ca 3 millioner, og tyrkiske immigranter utgjør en stor andel av Tysklands muslimske befolkning.¹⁷ Dette reflekteres i hvilke sufi-

¹⁴ Ibid, s. 17.

¹⁵ Malik, *Sufism in the West*, s. 51.

¹⁶ Ibid, s. 72.

¹⁷ Opsal, *Islam, lydihetens vei*, s. 294.

bevegelser man finner i landet. Nielsen trekker frem det tyrkiske alawi-samfunnet som en ganske stor minoritet i Tyskland. De beskrives av Nielsen slik:

*They distinguish themselves by taking a more relaxed view of religious ethical requirements than do strictly orthodox sunnis(...) As the religious life of the Alawi-tradition hardly requires mosques(their worship is based on a form of the Bektashi dhikr) or Quran schools, they are hardly visible in the organized Muslim life of Germany.*¹⁸

Dette fellesskapet holder altså en relativt lav profil på grunn av skepsis fra flere hold (ifølge Nielsen; fra sunnibevegelser og fra tyrkiske autoriteter.)¹⁹ Jeg nevner de fordi de er om ikke et ”ordentlig” sufi-brorskap, så er de delvis basert på sufisme og deler av sufismens praksis. Selv om mange sufi-bevegelser er ganske usynlige og holder en relativt lav profil, så finnes det mange retninger i Tyskland som er sprunget ut fra både sunni og shia-orienterte ordener. Flere av ordenene har lagt ned en innsats i å formidle informasjon og spiritualitet via internett, og mange har laget forseggjorte og innholdsrike nettsider som er med på å gjøre det religiøse budskapet mer offentlig og mindre usynlig. Naqshbandi-haqqani og mewlevi er eksempler på ordener som har bidratt til dette.²⁰

Det er i Tyskland flere muslimske organisasjoner og fellesskap som ikke ser på seg selv som en orden, men som likevel praktiserer for eksempel dhikr og andre former for sufi-hengivelse. Suleymanciene er et eksempel på en gruppe som har en del av egenskapene til en sufi-orden, men som ikke nødvendigvis offisielt regner seg som en. Det er derfor vanskelig å anslå antall medlemmer i sufi-ordener i Tyskland. Shaykh Dornbrach fra mewlevi-ordnenen hevdet i 1991 at ca 15 % av tyrkiske muslimer i Tyskland og ca 20 % av tyske muslimer tilhører et sufi-fellesskap i ulik grad, hvilket ifølge Jonker stemmer overens med hans egne undersøkelser på 90-tallet.²¹

Storbritannia

Ifølge undersøkelser fra 1991, var dengang den muslimske befolkning i Storbritannia opp mot 1,5 millioner mennesker. Det var få konvertitter, og nesten halvparten av alle muslimer bodde

¹⁸ Nielsen, *Muslims in Western Europe*, s. 29.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Malik, *Sufism in the West*, s. 72-73.

²¹ Ibid, s. 73.

i og rundt London.²² Ifølge Opsals oversikt er antallet nå ca 2 millioner.²³ Muslimer i Storbritannia har sin bakgrunn og kulturelle opprinnelse fra mange land, men en overvekt av den muslimske befolkningen har sin bakgrunn fra det indiske subkontinentet og Sør-Asia, og særlig fra Pakistan.

Britisk-pakistanske muslimer utgjør i dag over en trekvart million av Storbritannias befolkning.²⁴ Fra 60-tallet var det en kraftig økning av innvandrere fra Pakistan og andre sørasiatiske områder, men arbeidsinnvandringen startet enda tidligere. For de fleste var nok utgangspunktet et ønske om å jobbe og tjene penger i et europeisk land noen år, for så å returnere til sitt hjemland. Av ulike årsaker ble de fleste boende i Storbritannia, og en økende grad av familiegjenforening ble da en naturlig følge. En konsekvens av det, er at en stor del av dagens muslimske befolkning i Storbritannia består av britiskfødte muslimer.

I Storbritannia er svært mange ulike sufi-ordener representert, blant dem naqshbandi, qadiriyya, alawi og chistiyya. Ifølge Nielsen er likevel de fleste tariqaene i Storbritannia grener av store ordener som naqshbandi og chistiyya, med lange tradisjoner på det indiske subkontinent.²⁵ Naqshbandi-tradisjonen er en stor og utbredt sufiretning som finnes i svært mange land. Den ble formet under shaykh Khawaja Bah'al-din Naqshband (d. 1389), og er en sunni-orientert tradisjon som legger stor vekt på både sharia og sunnah. Den er også kjent for både politisk og sosialt engasjement. Haqqani-naqshbandi er et eksempel på en gren som har sitt utgangspunkt i naqshbandi-tradisjonen, og som opplever økende popularitet både i Storbritannia og andre steder. Både innen denne og andre sufibevegelser har populariteten stor sammenheng med karismatiske shayker og pirer som representerer og leder bevegelsen. Flere av disse lederskikkelsene kan vise til genealogiske bånd til kjente helgener og ledere langt tilbake i tid.

De første muslimene som bosatte seg i Storbritannia hadde sine pirer i sitt hjemland, for eksempel Pakistan. Etter hvert som de ble boende i Storbritannia, ble det viktig å rekonstruere og å skape på nytt de sosiale, kulturelle og religiøse institusjoner fra deres hjemland.²⁶ Dette førte til at anerkjente pirer etter hvert også bosatte seg i Storbritannia. Det er fortsatt vanlig å reise til Pakistan eller andre steder, for å besøke helligdommer og kjente

²² Nielsen, *Muslims in Western Europe*, s. 41-42.

²³ Opsal, *Islam, lydighetens vei*, s. 294.

²⁴ Malik, *Sufism in the West*, s. 175.

²⁵ Nielsen, *Muslims in Western Europe*, s. 49

²⁶ Malik, *Sufism in the West*, s. 177.

pirer, men mange pirer er i dag bosatt i vestlige land og det er også kommet til hellige gravsteder. Det er i tillegg blitt vanlig at kjente pirer fra muslimske majoritetsland reiser rundt og besøker sine tilhengere i Europa. Pirene har mange ulike oppgaver, de kan fungere samlende og være til inspirasjon og veiledning i et sufi-fellesskap. Mange er i besittelse av svært mye kunnskap og klassisk lærdom i tillegg til høyt aktede egenskaper og karaktertrekk. At pirer reiser rundt på besøk, og også at tilhengere reiser til muslimske land for veiledning er på ingen måte forbeholdt Storbritannia og briter. Dette er vanlig praksis i mange land, også i Norge. Dette kommer jeg nærmere inn på i analysen av mitt feltnmateriale.

Pnina Werbner påpeker noe spesielt med Storbritannia: mangfoldigheten og de ulike variasjonene som finnes i sufi-grupper innad i én britisk by, samtidig som det finnes likheter.²⁷ Dette skaper et slags nettverk av forskjellige pakistanske (hovedsakelig) fellesskap. Når det gjelder praksis, så er det variasjon. Så å si alle grupperinger legger vekt på *dhikr* og meditasjon, men det er forskjell på hvor tradisjonsbundet eller moderne et fellesskap er. Det er også forskjell på hvor stor betydning ulike gravsteder og helligdommer har, og hva slags oppgaver en pir har. Mange pirer, også i Storbritannia eller andre europeiske land, fungerer som problemløsere og rådgivere, og i tillegg:

*En pir tillegges okkult kraft og makt. Han har syner og drømmer, han utfører mirakler og går i forbønn for de troende. Han helbreder dem ved å gi dem, puste på den syke, eller han lager amuletter, ta'wiz.*²⁸

Noen fungerer altså som helbredere og noen driver med amulettinnskripsjoner. Alt dette er ofte svært populært, og skaffer både inntekter og nye tilhengere. Mange av disse tradisjonene har sin opprinnelse i populær praksis og folkekultur i sørasiatiske områder, og har møtt mye motstand. Vogt sier videre:

*Kritikken av pirene mangler ikke, heller ikke i de religiøse miljøene. At Jama'at-i islami eller deobandi-tilhengere angriper pir-institusjonen overrasker vel ingen. Men også de som selv tar del i sufi-ritualene kan gi uttrykk for sunn skepsis. De er fullt klar over at misbruk forekommer, og at sjarlataner kan utnytte folks godtroenhet eller nød. Bruken av ta'wiz blir ikke akseptert av alle, og det er rom for tvil når det gjelder pirenes helbredende evner.*²⁹

²⁷ Malik, *Sufism in the West*, s. 129.

²⁸ Vogt, *Islam på norsk*, s. 187.

²⁹ Ibid, s. 188.

Dette bringer oss inn på forholdet mellom deobandi og barelwi – to tradisjoner med sørasiatisk utgangspunkt, som generelt har blitt/blir oppfattet som motpoler. I kapittelet om sufisme i Sør-Asia så jeg på særlig barelwi-bevegelsens utgangspunkt og jeg tok en rask titt på de tema for konflikt som der har vært mellom denne bevegelsen og ulike reformbevegelser. Disse to bevegelsene har sitt utgangspunkt i Sør-Asia, selv om de også finnes på andre kontinenter.³⁰

Størstedelen av den muslimske befolkning i Storbritannia har sørasiatisk opprinnelse, og kanskje har forholdet og eventuelle motsetninger mellom deobandi og barelwi vært ekstra tydelig nettopp i Storbritannia:

(...)It is out of this background that the Deobandi and Brelwi movements appear in Britain in a number of guises. It is clear that among the mass of ordinary members of the community, it is these two traditions which have the widest support. This support has been so deep-rooted that conflicts over control of mosques and associated resources are almost stereotypically presented as Deobandi-Brelwi conflicts. Even where there are evidently clan caste reasons for the conflict, its presentation in Deobandi-Brelwi terms has served to legitimize it and to mobilize support from wider circles. Neither network is structured directly in a formal way.³¹

Slik har altså tendensen vært i Storbritannia, og jeg vil anta det er mange årsaker til det, uten at jeg har anledning til å gå nærmere inn på dem her. Det som er mer relevant i denne oppgaven, er hvordan situasjonen er i Norge. Det vil være et naturlig tema å bringe på bane i det neste underkapittelet, hvor jeg skal se nærmere på sufisme i Norge.

Norge

Som jeg har nevnt allerede, så er det vanskelig å finne *ett* nøyaktig svar på akkurat hvor mange muslimer som bor i et europeisk land, og dette gjelder også for Norge. Man beregner et cirka-anslag, utifra å se på innvandringsstatistikker opp mot det prosentvise anslaget av muslimer i hver nasjonsgruppe.³² Slik gjøres det i mange land, og det kan gi oss et bilde av hvor mange mennesker som har sin geografiske opprinnelse i et land med islam som religiøst

³⁰ Ibid, s. 23.

³¹ Nielsen, *Muslims in Western Europe*, s. 45.

³² Se Vogt, *Islam på norsk* og nettside: folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html

og kulturelt utgangspunkt. Det sier likevel ingenting om hvem som er religiøse og praktiserende.

Moskeenes medlemstall sier litt mer om det, og basert på tall fra Statistisk Sentralbyrå og Fylkesmannen, så er tallet på organiserte muslimer (moskeer og organisasjoner) i 2006 på opp mot 75 000. I tillegg kommer eventuelle uregistrerte trossamfunn og muslimer som ikke er medlem noe sted, så antallet muslimer i Norge vil være en god del høyere enn dette tallet.³³ Jan Opsals statistiske oversikt gir oss et antall på 150 000.³⁴ Også i Norge kom de første muslimene hit pga arbeidsinnvandring, og dette startet siste halvdel av 60-tallet. Den første moskeen ble etablert i 1974. Norges muslimske befolkning har sin geografiske opprinnelse hovedsakelig fra Pakistan, og videre fra Tyrkia, Irak, Bosnia og Somalia, for å nevne noe. Videre er mange andre nasjonaliteter også representert, i tillegg til konvertittene. Det er sunni-islam som dominerer i Norge, selv om også shia er representert med flere moskeer. De aller fleste moskeene i Oslo har et pakistansk bakgrunn, men det finnes også flere med et arabisk/nord-afrikansk opprinnelse, og også andre afrikanske land samt Tyrkia og Bosnia er representert.

Dette preger også det som finnes av sufisme her til lands. Mange av de pakistanske moskeene er barelwi-orienterte. Selv om en moské er pakistanskorientert og størstedelen av medlemmene har sin bakgrunn fra sørasiatiske områder, så kan flere forskjellige nasjonaliteter være representert i medlemsmassen. Dette påpekte også mine informanter. Også flere sufi-ordener finnes innenfor en og samme moské. I det pakistanske miljøet er særlig tariqaer som chistiyya, qadiriyya og naqshbandiyya representert.³⁵ Andre ordener med tilhengere i Norge er for eksempel tijaniyya, bektashiyya og shadiliyya. Det finnes tyrkiske alewi-tilhengere, og også ni'matullahiyya (shia-islam) er representert.

For de fleste barelwi-orienterte moskeene her til lands er sufismen en relevant og viktig del av religionen, en del av hele tradisjonen. Dette betyr ikke at sufisme har like stor betydning for alle moskeens medlemmer. Likevel er praksis og religiøs aktivitet i mange av disse moskeene gjennomsyret av sørasiatisk religiøs tradisjon, hvilket kan være distinkt annerledes fra for eksempel moskeer med arabisk utgangspunkt, hvor man ikke vil finne sufisme i særlig grad. Som vi har vært inne på, er sufisme en viktig del av islam i store deler av Sør-Asia særlig på grunn av barelwi-bevegelsen. Sufismens posisjon gir seg utslag i de

³³ folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html

³⁴ Opsal, *Islam – Lydighetens vei*, s.295.

³⁵ Vogt, *Islam på norsk*, s. 182.

barelwi-orienterte moskeene ved at *dhikr* og ulike feiringer relatert til sufisme-tradisjonen er en vanlig og viktig del av den religiøse aktiviteten. Disse aktivitetene kan være helt integrert i medlemmenes religiøse liv, uten at nødvendigvis alle er like opptatt av tilknytningen disse aktivitetene har til sufisme. Svært mange regner seg likevel som tilhørende en spesifikk orden. Det vil også innad i en moské kunne være ulike og til dels konfliktfylte oppfatninger omkring dette temaet, men for eksempel imamer og ledere i disse moskeene vil ofte inneha en del kunnskap om sufisme, og den betydningen det har i tradisjonen de tilhører. Det er også mange vanlige medlemmer som er ekstra engasjert i sufisme, og noen er også innviet som *murider*. I mitt feltarbeid kom jeg i kontakt med flere vanlige moskémedlemmer som var ekstra engasjert i sufisme, både i form av ekstra religiøst engasjement når det kom til sufi-praksis, og også i den form at de hadde skaffet seg mye kunnskap på området, både ved lesning av islamsk historie og tekster av kjente lærde og sufi-mestre. Jeg ser ingen grunn til å tro at ikke dette er tilfelle i også mange av de andre moskémiljøene.

Alle informantene mine i WIM legger vekt på at de ulike sufi-ordenene representert er like viktige og man skal respektere andres tilhørighet og andre shaykher og pirer enn de eller dem man selv eventuelt velger å følge. Uttalelser fra informantene mine om dette blir nærmere sett på i analysedelen av oppgaven.

Oppsummering

I dette kapittelet har fokuset vært på sufisme i Vest-Europa og jeg har ønsket å gi et innblikk i hva som er de mest fremtredende retningene og tendensene. Det kan se ut som sufisme har en økende popularitet i Vesten, men dette inkluderer mer enn sufisme som en integrert del av islam. Ulike grupper og bevegelser har omfavnet elementer fra sufismen som for eksempel den kjente sufi-poesien, og tatt i bruk deler av praksisen og spiritualiteten, ofte blandet sammen med elementer fra andre religioner i tillegg. Både i Europa og spesielt i USA, har new age-pregede grupper interessert seg for deler og fragmenter av sufismen og latt seg inspirere av den. For mange er ikke tilknytningen til islam vektlagt i det hele tatt, eller den er svært vag. Denne oppgavens fokus er sufisme forankret i Koranen og islamsk tradisjon, og er en viktig, betydelig og mangfoldig del av islam i Vest-Europa.

Sufisme er representert i Vest-Europa i form av mange ulike tradisjoner og retninger. Geografisk opprinnelse når det kommer til migrasjon og innvandring har for eksempel stor betydning når det kommer til hva slags sufi-retninger og tendenser som dominerer i et land. Jeg har i dette kapittelet valgt å fokusere på noen land i Europa som har en relativt stor muslimsk befolkning, i tillegg til Norge, for å gi eksempler på variasjon og tendenser hva angår sufisme i vesteuropeisk kontekst. Landene jeg har valgt ut er Frankrike, Tyskland, Storbritannia og Norge. I Frankrike har størstedelen av den muslimske befolkningen opprinnelse fra nordafrikanske land som Algerie og Marokko, og antallet konvertitter er høyt. Landet har en stor grad av sufi-aktivitet med mange ulike ordener tilstede. Flere afrikanske ordener er godt representert, i tillegg til ordener som alawiyya og naqshbandiyya. I Tyskland består en stor andel av muslimene av tyrkiske immigranter, og dette speiles i hva man finner av sufi-retninger. Flere sufi-bevegelser og sufi-orienterte bevegelser i Tyskland holder en lav profil, hovedsakelig på grunn av skepsis fra flere hold. Et eksempel er alawi-bevegelsen, som et ganske høyt antall tyrkiske immigranter er tilknyttet. Det finnes også flere ordener som har lagt ned en innsats i forhold til formidling og offentliggjøring av det religiøse budskapet, og eksempler på det er naqshbandi-haqqani, og mewlevi-ordenen. Suleymanciene er et eksempel på en stor gruppe eller fellesskap i Tyskland som ikke nødvendigvis regner seg som en sufi-bevegelse eller orden offisielt, men likevel har noen av en ordens egenskaper og inkluderer elementer av sufi-praksis i religionsutøvelsen. I Storbritannia er det omtrent 2 millioner muslimer, og et høyt antall av disse har sørasiatisk bakgrunn. Landet har hatt en stor grad av arbeidsinnvandring fra det indiske subkontinentet, og da særlig ifra Pakistan. Dette har også ført til at svært mange av sufi-ordenene som er tilstede i Storbritannia er grener av ordener med lange tradisjoner i Sør-Asia, som for eksempel naqshbandi og chistiyya. Noe av årsaken til den populariteten mange ordener har i Storbritannia, er at de ledes av karismatiske pirer, og flere av dem er bosatt i Storbritannia. Pirene har mange oppgaver og flere av disse oppgavene har sitt utgangspunkt lokale tradisjoner og folkekultur i sørasiatiske områder. Denne praksisen har blitt møtt med mye motstand og skepsis, spesielt fra ulike reformbevegelser som for eksempel deobandi-bevegelsen. Både deobandi-bevegelsen og barelwi-bevegelsen har sin opprinnelse i sørasiatiske områder, og har ofte blitt sett på som motpoler. Da en overvekt av Storbritannias muslimske befolkning har sørasiatisk opprinnelse, betyr det at begge disse tradisjonene står sterkt og har svært mange tilhengere. Det er noe av årsaken til at forholdet mellom disse tradisjonene, og eventuelle motsetninger og konflikter, har vært nokså tydelig i Storbritannia.

I Norge har den muslimske befolkningen opprinnelse i land som Tyrkia, Irak, Bosnia og Somalia, men den største gruppen har pakistansk opprinnelse. De fleste moskeene har pakistansk utgangspunkt, noe som videre betyr at mange av dem er barelwi-orienterte. I de barelwi-orienterte moskeene står sørasiatisk tradisjon sentralt og sufisme anerkjennes som oftest som en viktig del av religionen. Dette gir seg utslag i at *dhikr* og andre sufi-relaterte samlinger har en sentral plass i den religiøse praksisen. Sufismens betydning og plass i den enkeltes religiøse liv kan derimot variere. Mange ulike ordener kan være representert innad i en moské, og ordener som qadiriyya, chistiyya og naqshbandiyya er godt representert i Norge. Andre sufi-ordener med tilhengere i Norge er for eksempel shadiliyya og den shia-islamske ni'matullahiyya, og også bektashiyya og alewi-bevegelsen er å finne, hovedsakelig representert ved tilhengere av tyrkisk opprinnelse.

Feltarbeid som metode

Feltarbeid er en metode som ofte brukes for å tilegne seg ny kunnskap i samfunnsvitenskapelig forskning. I dette kapittelet vil jeg ta for meg ulike aspekter ved å bruke feltarbeid som metode. Herunder har jeg valgt å fokusere på elementer som var av særskilt relevans underveis i arbeidet. Dette er elementer som for meg som forskende student tvang frem særlig refleksjon og bevisstgjøring. Jeg vil forklare motivasjonen for valget av metode i arbeidet med oppgaven og gi en oversikt over de ulike komponentene jeg brukte som innsamlingsverktøy. Videre belyser jeg etableringen i feltet og fremgangsmåten brukt for å finne informanter. Etter dette kommer to underkapitler som er viet refleksjon over fordeler og ulemper med feltarbeid i egen by, og feltarbeiderens rolle. Jeg har bevisst valgt å bruke en personlig innfallsvinkel, der eksempler og personlige erfaringer fra feltarbeidet er tatt med for å illustrere ulike elementer. Først og fremst skal jeg å starte med å forklare hvorfor denne metodeformen ble valgt.

Motivasjon for metodevalg

Mitt valg av feltarbeid som metode baserer seg på flere årsaker. For det første var denne kvalitative metoden et naturlig utgangspunkt da jeg begynte å forstå *hva* det var jeg hadde lyst til å finne ut mer om i oppgaven. Hva slags spørsmål ville jeg stille? I *Metodisk feltarbeid, Produksjon og tolkning av kvalitative data*, skriver Erik Fossåskaret dette om noe av forskjellen mellom kvantitativt og kvalitativt orientert forskning:

Kvantitativt orientert forskning arbeider med omfang og utbredelse. I den tradisjonen sammenlikner vi gjerne enheter(...) Også den kvalitativt orienterte forskeren sammenlikner. Men han markerer ikke forskjeller i mengde. Sammenlikningen har som formål å utdype forståelsen av fenomenet som studeres.¹

Fossåskaret legger videre frem vesentlige trekk ved de to forskningsformene i form av ulike spørsmålstyper. Jeg benyttet meg til en viss grad av spørsmål om omfang og utbredelse av sufisme underveis i feltarbeidet. Men det var ikke disse spørsmålene som dominerte eller var utgangspunkt for det jeg var ute etter å få økt kunnskap om. Mitt utgangspunkt for å få svar på

¹ Erik Fossåskaret, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase (red.), *Metodisk feltarbeid: Produksjon og tolkning av kvalitative data* (Oslo: Universitetsforlaget, 1997), s. 13-14.

problemstillingen var nærmere det som Fossåskaret betegner som *type 2*-spørsmål. Dette er spørsmål som dreier seg om for eksempel meningsinnhold, beskaffenhet, roller og relasjoner.² Denne typen spørsmål kan plasseres under kvalitativt orientert metodebruk, og dermed var dette en naturlig vei å gå da jeg skulle hente inn den informasjonen jeg trengte.

For det andre, ønsket jeg at mitt empiriske materiale skulle være beskrivelser av virkeligheten basert på *erfaring*. Slik blir empiri definert i Kaijser og Öhlanders *Etnologisk fältarbete*:

*Termen empiri kan enkelt definieras som erfarenhetsbaserad beskrivning av verkligheten. Empiri kan tilkomma genom att forskaren själv gör intervjuer, observationer eller på annat sätt utfrågar och beskriver en företeelse.*³

Erfaringene jeg baserer materialet mitt på i denne oppgaven, er en kombinasjon av flere komponenter, der intervjuer og observasjon er de viktigste. Feltarbeid blir da en praktisk og spennende forskningsform. Jeg måtte være forberedt på at endringer og uforutsette hendelser kunne inntreffe, slik at min problemstilling kanskje måtte justeres underveis. En tredje årsak til mitt valg av feltarbeid som metode, var et ønske om å komme nært innpå området jeg skulle skrive om, fordi dette interesserer meg. Innunder her lå nysgjerrigheten på det å skulle møte mennesker og deres religiøsitet innenfor mitt valgte fagområde, og det å forsøke å bygge opp en god kommunikasjon. Dette virket på meg som en attraktiv metode for økt kunnskap, og for å få svar på spørsmålene som skulle stilles.

Mitt mål var altså ikke å kartlegge sufismens kår i Norge. Det ville blitt for tidkrevende, og det er heller ikke her min største nysgjerrighet ligger. Jeg har heller valgt å bruke mitt lille feltarbeid til å forsøke å gå i dybden på et avgrenset felt, og ved det forsøke å vise hva en del av religionen islam, sufismen, kan være og bety for den enkelte muslim. I så måte er materialet og teksten i denne oppgaven formidlet ved en form for *retorisk induksjon* i skrivestilen. Otto Laurits Fuglestad forklarer det slik:

Retorisk induksjon tyder at den som skriv, dreg slutningar på grunnlag av eit relativt avgrensa tal av observasjonar. På dette grunnlaget prøver ein å formulera meir generelle utsegner. Bruken av konkrete eksempel - episodar, utsegner, handlingar – er karakteristisk. Konkrete eksempel er valde med tanke på å få fram typiske trekk. Dei kan stå som oppsummeringar av

² Ibid, s. 14.

³ Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.), *Etnologisk fältarbete* (Stockholm: Studentlitteratur, 1999), s.18.

*kulturelle former eller åtferdsmønster. Dei er ikkje representative i ei statistisk meining av ordet. Dei er knytte til noko meir allment ved å vera symptom eller teikn på genrelle trekk.*⁴

Og vidare:

*Retorisk induksjon er ein skrivemåte der forskaren ikkje slår i bordet med eintydige fakta og evige sanningar. Det er ein skrivemåte som viser ei audmjuk haldning til kva vitskap er, og til kva kvalitativt orienterte studiar kan gi. Kunnskapen er usikker. Forskarar er alltid undervegs.*⁵

Til tross for at jeg har relativt få informanter, vil jeg forsøke å skissere hva som kan være typiske trekk. Feltet og materialet er lite, og kunnskapen er usikker, men observasjonene og intervjumaterialet gir oss en utvidet forståelse og kan illustrere mer generelle tendenser.

Bruken av kvalitativ metode innebærer som nevnt en egen type spørsmål som stilles. I tillegg er det flere praktiske tilnærmingsmåter når det gjelder å få svar på disse spørsmålene. De viktigste komponentene i mitt feltarbeid har som sagt vært intervju og observasjon. Dette er to måter å samle informasjon på som igjen består av flere komponenter. Jeg har foretatt formelle intervjuer hvor vi har avtalt å ta oss god tid og jeg har hatt en gjennomarbeidet spørreguide som utgangspunkt. Under disse intervjuene har jeg stort sett brukt båndopptaker og i tillegg tatt notater. Når det var god flyt i samtalen ble notatskrivingen nedprioritert, og jeg valgte å fokusere på selve samtalen med informanten. Da har lydbåndene i ettertid vært gull verdt. Intervjuene har i sin helhet blitt transkribert og gitt en god oversikt over samtalenes innhold. I tillegg har jeg samlet inn informasjon via uformelle intervjuer. Da har jeg hatt et kortere møte med informantene, der jeg har skrevet ned tre-fire spørsmål eller stikkord omkring ting jeg ønsket å få vite mer om, eller spørsmål jeg kunne ha glemt å spørre i det formelle intervjuet. Ofte har samtalen gått utover disse tre-fire spørsmålene. Også uformelle samtaler er en del av feltarbeidet, og disse samtalen har vært mer impulsive, gjerne i tilknytning til ett av mine besøk i moskeen, eller etter en samling. Like fullt gir også disse samtalen nyttig informasjon. Når det gjelder observasjon, har den delen bestått av både vanlig og mer deltakende observasjon. Den deltakende observasjonen har vært begrenset; jeg har deltatt på samlinger og sittet i samme gruppe som informantene, men ikke fysisk deltatt i bønn og tekstlesing. Fordi størsteparten av talene og tekstlesingen har foregått på arabisk og

⁴ Fossåskaret, *Metodisk feltarbeid*, s. 245.

⁵ Ibid, s. 246.

urdu, har jeg heller ikke hatt mulighet til å forstå alt som er blitt formidlet. Noe har jeg blitt forklart og noe har jeg fått utdelt på ark i engelsk oversettelse.

Underveis i feltarbeidet, og spesielt etter deltakende observasjon og uformelle samtaler, har det vært av stor betydning å skrive gode feltnotater. Disse komponentene jeg nå har nevnt har til sammen utgjort mine innsamlingsverktøy for å innhente informasjon som kunne besvare oppgavens spørsmål, og belyse oppgavens tema.

Å etablere seg i feltet

Mitt felt befinner seg innenfor moskeen World Islamic Mission (WIM) i Oslo. Moskeen og dens medlemmer utgjør hoveddrammene omkring feltarbeidet, men moskeen har mange medlemmer med ulike religiøse ståsteder. Sufisme har varierende grad av betydning for det enkelte medlemmet. Mitt hovedfokus og felt blir da et innsnevret område innenfor rammene av WIM, og egentlig ikke selve moskeen. Jeg ville finne medlemmer som var spesielt engasjert i sufi-miljøet i moskeen, som aktivt deltok i sufi-praksis, eller hadde en nærhet og hengivenhet til denne delen av islam. Fant jeg dem, så var det blant dem jeg ønsket å foreta intervjuer og å observere. Som nevnt hadde jeg fått tips om at det i WIM var en del medlemmer som var opptatt av sufisme og ekstra engasjert. I tillegg visste jeg at WIM er en moské som er kjent for å ta imot organisasjoner, studenter og skoleklasser for informasjon og omvisninger. Dette er noe moskeen ikke bare er positive til, men også bruker tid og ressurser på. Dette gjorde det lettere å ta den aller første telefonen, og å avtale det første møtet med noen i ledelsen. Han jeg avtalte møtet med har et verv i moskeen, og ønsket meg velkommen til omvisning og en samtale om sufisme. Han ble en av mine informanter og en viktig døråpner for videre undersøkelser. Det at han fungerte som en som formidlet kontakt videre for meg i arbeidet med å finne informanter, har både en positiv og en negativ side. På forhånd håpte jeg å finne informanter via andre informanter, og slik ble det. Miljøet er lite, og de kjenner til hverandre. Jeg kjente ingen. Flere av dem jeg pratet med foreslo andre igjen og tipset meg om hvem som kunne mye om sufisme eller var ekstra engasjert. Dette var en positiv opplevelse og til stor hjelp. Men hele tiden prøvde jeg å være bevisst på informantenes rett til *anonymitet*, ikke bare ovenfor offentligheten, men også ovenfor hverandre innad i moskeen. Derfor fulgte jeg ikke opp alle tips. Jeg forsøkte også å trå varsomt og ikke legge opp til at det skulle være noe tema hvem jeg hadde vært i kontakt med eller ikke.

Informantene selv virket åpne og avslappet på dette, men jeg var hele tiden bevisst på å forsøke å ivareta denne anonymiteten. Dessuten ønsket jeg ikke å la én informant styre for mye av valget av neste informant, men heller selv prøve å finne de informantene jeg trengte. Dette var tidvis en utfordrende balansegang, men det er helt klart at hele feltarbeidet hadde vært mye vanskeligere å gjennomføre om ikke informantene hadde fungert som døråpnere på noe vis.

Da jeg først var i kontakt med et par medlemmer i moskeen, var etableringen i feltet i gang. Jeg ble godt mottatt og det var tydelig at det ikke var første gang de hadde en nysgjerrig student på besøk. Flere av informantene snakket om dette. Jeg ble fra første stund tilbudt å være med og observere på samlinger, og når jeg ankom ble jeg alltid møtt av den informanten jeg hadde laget avtalen med. Jeg fikk mer informasjon, og ble vist hvor jeg skulle sitte. I tillegg var informantene hjelpsomme og veldig klare på at jeg bare kunne ringe om det var noe mer jeg lurte på eller om jeg for eksempel trengte noe tekst. Dette var et tilbud jeg benyttet meg av, noe som førte til at jeg traff enkelte av de samme informantene flere ganger for kortere eller lengre møter. Jeg snakket også med de på telefon, og fikk utlevert blant annet en bok om sufisme. Alt dette viser at etableringen i feltet gikk ganske lett, og at det ikke bød på store problemer å opprette kontakt. Allikevel var det kanskje ikke alltid like lett å opprettholde denne kontakten, og å *forbli* etablert i feltet. Dette tar jeg selv det fulle ansvaret for, og noen av årsakene til dette skal jeg nå se litt nærmere på.

Fordeler og ulemper med feltarbeid i egen by

Da jeg begynte å fundere på om det var feltarbeid som skulle bli min metodiske innfallsvinkel, meldte spørsmålet seg: Hvor skal jeg reise og gjøre dette? Før jeg lærte mer om metoden, forbandt jeg feltarbeid med antropologiske studier langt ute i verden et sted, i en fremmed kultur. I hvert fall langt hjemmefra. Jeg skjønnte heldigvis raskt at det ikke var noe krav om antall reisemil i forbindelse med en slik metode. Da traff jeg valget om å bli her hjemme umiddelbart, helt bevisst på at det var det jeg ønsket. Finn Sivert Nielsen skriver at et feltarbeid aldri er *helt hjemme*, eller *helt fremmed*, likevel er det forskjell på "hjemme" og

”ute”.⁶ Mitt feltarbeid foregikk på en måte hjemme. Det foregikk i Oslo, slik at den geografiske avstanden var svært kort; jeg kunne hoppe på en buss og være der på 15 minutter. Jeg og informantene snakket samme språk, noe som gjorde det enkelt å kommunisere, og vi hadde alle tilbrakt størsteparten av våre liv i Norge. Allikevel tilhørte feltet en annen kultur og religion enn det jeg er vant til, slik at feltet også ble forholdsvis fremmed. For meg var det enklest å ha nærhet til feltet, og dette var et valg jeg tok basert på ulike praktiske årsaker. I tillegg følte jeg at det var interessant og av en viss nytteverdi å undersøke et område som er en del av vår hverdag, i egen by. Denne nærheten til feltet økte min egen motivasjon, og jeg tror interessen økte fordi jeg følte at det angikk meg i større grad.

Men forventninger blir ikke alltid innfridd, og virkeligheten kan fortone seg annerledes enn hva man i utgangspunktet har sett for seg. Jeg måtte etter hvert innrømme at jeg nok ikke hadde tenkt godt nok igjennom *alle* eventuelle fordeler og ulemper ved å bedrive feltarbeid i min egen by. Jeg hadde nok vært mest opptatt av fordelene. Fordelene jeg på forhånd tenkte gjennom har imidlertid stått til forventningene. Det har vært praktisk og feltet har vært nært og lett tilgjengelig. Samtidig har jeg kunnet være fleksibel i forhold til eget liv og egen hverdag. Feltarbeidet har ikke vært en økonomisk belastning å snakke om, og i tillegg har jeg følt en positiv oppmerksomhet på valg av tema og område.

Så var det ulempene. Jeg har erkjent underveis at jeg burde ha vært bedre forberedt på eventuelle ulemper og problemer ved det å ha feltet så nært. Å kunne være fleksibel underveis er positivt, men den fleksibiliteten som det å forske så nært hjemme gir, viste seg å kunne helle mot å bli et problem. Det hele kan bli *for* fleksibelt. Det er lett å tenke at man har god tid siden man bor i samme by som feltet er i, og informantene forsvinner jo ikke. Men informantene har sine egne liv, noe som innebærer ferier, reiser og perioder i livet der man ikke har så mye ekstra tid, og det er dermed ingen selvfølge at det passet for dem når det passet for meg. Når det er sagt, så har alle informantene hele tiden stilt opp og flettet meg inn i sine programmer så godt det lot seg gjøre. Men tankegangen om at jeg hadde så god tid fordi feltet var så nære førte til at det til tider ble lange opphold i arbeidet og rammene for mitt feltarbeid strekker seg derfor over et par år. Å bruke lang tid på å reflektere over materialet feltet gav meg var ikke nødvendigvis negativt, men det kan gjøre det metodiske arbeidet lite konsentrert, og føre til unyttig bruk av tid og ressurser.

⁶ Finn Sivert Nielsen, *Nærmere kommer du ikke...Håndbok i antropologisk feltarbeid*, (Bergen: Fagbokforlaget, 1996) s. 159.

Jeg har også reflektert over om mitt etiske ansvar som forskende student har vært større fordi feltarbeidet foregår i samme by som jeg bor i. Det har i hvert fall føltes som et stort ansvar. Det har både å gjøre med at jeg skriver om medlemmer av en velkjent offentlig moské som befinner seg midt i Oslo og at informantene er mine medborgere i byen. Det er stor sannsynlighet for å møte på dem på andre arenaer underveis i feltarbeidet, og i etterkant av det. Derfor har det vært viktig med anonymiseringen av informantene, og å følge klare retningslinjer på dette området. Moskeen i seg selv er en organisasjon i offentligheten, og den er derfor ikke anonymisert.

Følelsen av at man innimellom ikke holder på med et ordentlig feltarbeid kan gå ut over inspirasjon og innsatsvilje. Jeg har tatt meg i å ønske til tider at jeg faktisk var på feltarbeid langt av gårde, flere måneder i strekk langt hjemmefra, for så å komme hjem og bearbeide materialet. Jeg forestiller meg at det da ville være lettere å opprettholde et sterkere engasjement og en god struktur på arbeidet. Dette fordi man da kan være i feltarbeidet daglig, og kjenne på både iver og oppgitthet. Likevel er jeg alt i alt fornøyd med valget om å foreta feltarbeidet i hjemlige omgivelser. Det betydde for eksempel at jeg kunne ta hensyn til kropp og sinn i stressede perioder. Jeg hadde faktisk mulighet underveis til å koble ut og ta fri fra feltarbeidet. Det føltes både sunt og nødvendig. Men det har vært nyttig å bli oppmerksom på ulempene underveis. Det har gjort at jeg kunne ta meg selv i nakken og skjerpe egen konsentrasjon. Jeg har erfart hvor viktig det er med god forberedelse til et feltarbeid, hvor man nøye tenker over hva som eventuelt kan bli vanskelig. Hadde jeg brukt mer tid på dette på forhånd, kunne jeg lettere kommet ulike problemer i møte og håndtert den egentlig positive fleksibiliteten annerledes. Det hadde gjort at det ikke bare var lett å etablere seg i feltet, men også å *forbli* der.

Feltarbeiderens rolle

Hvem er jeg som feltarbeider, og hva tenker de om meg? Dette er spørsmål som viste seg å være gjengangere i mine funderinger underveis. Jeg har brukt mye tid på å tenke over hvilken rolle og posisjon jeg kom til å få, og hvordan jeg skulle bli trygg i situasjonen. Jeg prøvde å posisjonere meg i en rolle som kan beskrives som *undersøkende student*. I ulike intervjusituasjoner fungerte dette, bortsett fra at det forekom at informantene tilla meg høyere

status enn jeg hadde, eller ønsket å ha. For eksempel sa en av informantene i et intervju; *men jeg tror ikke jeg kan si så mye om dette, dette vet du sikkert mye mer om enn meg, du som studerer på universitetet og sånn*. For det første kunne jeg ikke noe særlig om det jeg spurte om, og for det andre så gjaldt det å få frem at det jeg eventuelt visste, ikke hadde noen betydning. Det er nettopp hva *informantene* tror, vet eller mener, som er av interesse i mine undersøkelser. Når jeg deltok og observerte på ulike samlinger, hendte det at det var uvisshet om hva slags rolle jeg hadde, og underveis var jeg selv usikker på hvor mye jeg skulle blottlegge av meg selv og mitt eget liv. Det var alltid noen som visste at jeg studerte og som hadde invitert meg med, men om dette var informert om til de andre, vet jeg ikke sikkert. Jeg forholdt meg ganske rolig og gjorde ikke mye ut av meg, og jeg vil tro at jeg kunne bli oppfattet som besøkende, student, muslim eller nysgjerrig. Hvis noen spurte, fikk jeg sagt hvem jeg var og hvorfor jeg var der, og dette var det noen som ikke brydde seg om, mens andre ble nysgjerrige. Som vestlig ung kvinne med føttene plantet i en annen religiøs tradisjon enn islam, er det vanskelig å opparbeide en korrekt forståelse av en annen kultur og religion, og et moskémiljø vil til dels være et nokså fremmed miljø. Jeg hadde mine forventninger og en slags subjektiv forutforståelse av feltet, men jeg prøvde å dempe dette og heller være åpen med et nøytralt utgangspunkt. Jeg var opptatt av å møte feltet og informantene med respekt og et åpent sinn. Dette i tillegg til den usikkerheten og spenningen jeg følte ved å entre et fremmed miljø, gjorde meg antakeligvis *for* forsiktig.

Mange timer gikk med på å bestemme korrekt klesvalg i forkant av besøkene i moskeen, og det endte stort sett med at jeg kledde meg mer tildekket og konservativt enn hva jeg antakeligvis hadde trengt. Ingen forlangte at jeg skulle dekke til håret når jeg oppholdt meg i nøytrale områder av moskeen som bibliotekrommet eller et kontor. Likevel valgte jeg bevisst å alltid gjøre dette. Det viste seg at hvem jeg er til vanlig på visse områder gjennomsyret hvem jeg var som feltarbeider. Jeg er forsiktig av meg, dette gjenspeilet seg i feltarbeidet og førte til en enorm bevissthet om å ikke tråkke på noens tær. Dette ser jeg på som stort sett en bra ting, og det var det også, men å være for forsiktig hindret meg til dels i å komme videre i arbeidet. Det hindret deler av kommunikasjonen, siden jeg ikke ville fremstå som masete eller brautende. Et godt eksempel på dette er da jeg deltok og observerte på en religiøs samling, og ble invitert til å spise med kvinnene og barna etterpå. Jeg var usikker på om jeg bare skulle spise og observere, eller om jeg kunne snakke om mitt prosjekt og få tak i informanter. Dette spurte jeg ikke om på forhånd, og valgte derfor å ikke prøve på det sistnevnte. Jeg ble tatt godt imot, men var ganske stille og tok ikke initiativ til å presentere

meg selv som student på oppdrag. Jeg følte meg ganske usikker på hva jeg skulle gjøre. Da ble jeg plassert av noen i en annen rolle enn den jeg hadde. Noen spurte heldigvis om jeg var muslim, for da fikk jeg i hvert fall sagt til et par av kvinnene at jeg var student som holdt på med en oppgave. I ettertid skjønte jeg at jeg hadde misforstått og vært altfor forsiktig. Min hjelper og informant var svært overrasket over at jeg ikke hadde snakket mer, tatt initiativ og fått informanter. *Det* var hans intensjon, mens jeg merkelig nok tenkte at jeg måtte ha en form for tillatelse til det, og dermed gikk jeg glipp av en god sjanse til å bli kjent med flere av kvinnene som var spesielt interessert i sufisme. Samtidig kan det å være forsiktig og å trå varsomt, være med på å skape et tillitsvekkende inntrykk. Dette merket jeg godt andre ganger jeg satt med kvinnene på en samling. Jeg fikk fortalt hva prosjektet mitt var da noen spurte, men uten å mase i vei om det eller desperat prøve å skaffe informanter. Jeg følte at jeg ble inkludert i gruppen, og gjenstand for positiv interesse. Alle mine informanter har vært velvillige, interesserte og åpne i samtalene vi har hatt, og det har føltes som at vi har kunnet stole på hverandre. Kanskje hadde det føltes og blitt annerledes om jeg hadde vært mer frempå og brautende, og ikke nødvendigvis i positiv forstand.

Dette viser at hvem jeg er som feltarbeider og hvilken rolle eller status jeg inntar, har noe å si for det materialet jeg henter inn, eller mengden på materialet jeg får hentet inn. Hvordan jeg er som person, hvordan jeg ønsket å fremstå, og hvordan jeg håndterte ulike situasjoner utgjorde en ikke alltid like enkel balansegang. Refleksjonen over dette økte etter hvert som jeg ble bedre kjent med feltet, noe som igjen førte til økt trygghet og bevissthet omkring egen rolle. Dette hadde igjen en positiv effekt på intervjuer og innhenting av oppgavens materiale.

Oppsummering

Årsaken til at jeg valgte en kvalitativ metode og feltarbeid i arbeidet med denne oppgaven, er tredelt. For det første baserte det seg på hva slags spørsmål jeg ville stille og hva jeg ville finne ut av i oppgaven. For det andre virket feltarbeid som en spennende forskningsform hvor jeg ønsket å få til at mitt empiriske materiale skulle være beskrivelser av virkeligheten basert på erfaring. Den tredje formen for motivasjon for dette valget, som kan sees i sammenheng med den andre årsaken, baserer seg på et ønske om å komme nært innpå og kommunisere med feltet og menneskene jeg skulle skrive om. Det virket svært appellerende å få møte feltet

fysisk, og innhente materiale ved hjelp av ulike praktiske innsamlingsmetoder. Disse motivasjonene for mitt metodevalg har jeg gått igjennom i starten av dette kapittelet. I tillegg har jeg forsøkt å forklare mer detaljert de ulike måtene jeg har samlet inn informasjonen på, og sett på hva slags komponenter feltarbeidet har inneholdt og hva slags innsamlingsverktøy som er brukt.

Videre har jeg tatt for meg utvalgte områder ved feltarbeidet, som på ulikt vis har tvunget frem refleksjon og vært av særlig relevans underveis. Disse områdene har jeg latt stå som egne underkapitler. De omfatter det å etablere seg i feltet, fordeler og ulemper med feltarbeid i egen by, og feltarbeiderens rolle. Jeg har forsøkt å beskrive fremgangsmåten jeg brukte for å etablere kontakt med det feltet jeg hadde valgt meg ut, og hvor nyttig det kan være at informantene selv fungerer som døråpnere til flere informanter. Å ivareta informantenes anonymitet ovenfor hverandre i den forbindelse kan derimot være en utfordring. I mitt tilfelle synes jeg det var enkelt å etablere seg i feltet og opprette kontakt, og jeg ble tatt godt imot. Det å forbli i feltet viste seg derimot å by på større utfordringer. Dette har jeg gått igjennom i kapittelet om fordeler og ulemper. Fordelene med å gjøre feltarbeid i egen by stod klart for meg, og fordelene stod til forventningene. Samtidig har jeg funnet ut at jeg ikke hadde reflektert grundig nok over de eventuelle ulempene på forhånd. Jeg har konkludert med at den egentlig positive fleksibiliteten som fantes, lett kan misbrukes fra min side, og arbeidet kan bli så fleksibelt at det går ut over konsentrasjon, tid og ressurser. I tillegg har jeg sett på hvordan det etiske ansvaret på mange måter øker når man foretar feltarbeidet såpass nært. Disse utfordringene har tvunget frem refleksjon og gitt nyttig lærdom underveis og i etterkant av feltarbeidet. Likevel, om jeg hadde brukt mer tid på forberedelse på *i forkant* av feltarbeidet, så hadde jeg antakeligvis kunnet imøtegå flere av utfordringene på en mer produktiv og hensiktsmessig måte underveis.

Det siste underkapittelet tar for seg den rollen jeg har som feltarbeider og den eller de rollene jeg kan bli plassert i av feltet og informantene. Jeg har erfart at den rollen jeg fikk varierte litt i forhold til situasjonen. Om jeg satt i en situasjon som intervjuer eller om jeg satt som deltaker i for eksempel en bønnesamling utgjorde forskjeller i hvordan rolle jeg fikk utdelt. Min rolle i feltarbeidet var noe jeg på forhånd og underveis funderte mye over, og jeg oppdaget at hvordan jeg er som person speilet seg i feltarbeider-rollen jeg inntok. Dette førte for eksempel til at jeg i starten var mer forsiktig enn jeg trengte å være, noe som delvis var til hinder i arbeidet. Samtidig kan en ydmyk og forsiktig fremtoning kanskje lettere skape et gjensidig tillitsforhold og gjøre det lettere å opprette kontakt. Refleksjon over dette, tid med

informantene og tid generelt, førte til økt trygghet omkring egen rolle i underveis i feltarbeidet. Dette hadde en positiv effekt på det videre arbeidet med innhenting av empirisk materiale.

Sufisme i praksis

Jeg har tidligere fortalt om hva som finnes av sufi-retninger i Vesten, og hvor de ulike retningene står sterkt. Da sufisme i utgangspunktet kan oppfattes ulikt både innad i islam og av andre utenfor rammene av denne religionen, så er det naturlig at denne delen av islam også i europeisk kontekst vil kunne oppfattes ulikt. Det finnes ulike trosoppfatninger, tilhørighet og praksis i Europa, og da også i Norge.

Nå skal jeg gå nærmere inn på feltet jeg har valgt å skrive om. Feltarbeidet er ikke stort og omfattende, men er ment å skulle illustrere hvordan sufisme i europeisk kontekst kan arte seg, og hva sufisme betyr for enkeltindividet. I metodekapittelet av oppgaven tok jeg for meg tilnærmingen til feltet, og hvordan jeg fant mine informanter. I denne delen av oppgaven skal jeg se nærmere på empirien og fokusere på hva slags lærdom informantene og feltmaterialet har gitt meg – *hva* har jeg funnet ut? Dette vil jeg gjøre ved å beskrive praksis og ritualer, samt å belyse den informasjon jeg har fått av informantene, i tillegg til observasjon. Til slutt er det satt av plass til refleksjon over eventuelle endringer i muslimske ritualer og praksis ved overføring til europeisk kontekst. Jeg har tatt utgangspunkt i Nathal M. Dessings studie av muslimske livssyklusritualer, og vil belyse hennes teorier i forhold til *sufi*-praksisen som det empiriske materialet i denne oppgaven har gitt kunnskap om.

Oppgavens hovedproblemstilling; *Hva betyr sufisme for medlemmer av en barelwi-orientert moské i Oslo, og hvordan kommer dette til uttrykk i praksis og religionsutøvelse*, skal ikke kun omfatte hva som karakteriserer den konkrete religionsutøvelsen og praksisen tilknyttet sufisme i moskeen, den skal også favne andre elementer som er med på å vise hva sufisme er. Eksempler på det er hva som kjennetegner denne delen av islam, og hva den kan bety for et religiøst menneske. Jeg vil også belyse hvordan og hvorfor informantene ble interessert i denne delen av islam og hva de selv mener sufisme er. I tillegg går jeg litt inn på hva de mener om ulike aspekter og problemstillinger, som for eksempel forholdet mellom de ulike retningene, sufismens posisjon i europeisk kontekst, meninger om nyreligiøse tendenser og generelle misoppfatninger. Sammen med den religiøse praksisen, er alle disse elementene med på å danne et bilde av hva sufisme er og hvordan denne retningen kan arte seg i en moské her i Oslo.

Praksis og rituelle elementer

I sin bok *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*,¹ har Nathal M. Dessing gjort en studie av muslimske livssyklusritualer slik de arter seg blant muslimer i Nederland. Jeg skal etter hvert se nærmere på flere av hennes teorier i denne studien, men først vil jeg benytte meg av en kategorisering som hun refererer til av akademisk forskning på islam i Europa. Hun forklarer hvordan denne forskningen kan deles i fem kategorier, hvorpå en kategori beskrives slik:

*Of a more interpretative character, lastly, are publications dealing with the meaning of Islam in the formation of a religious and ethnic identity for its adherents in Western Europe. These publications aim for instance at analyzing the various degrees and forms of religiousness observed among Muslims in Western Europe.*²

Dette vil være en gjenkjennelig kategori å plassere denne oppgaven i, da nettopp religiøsiteten og dens former belyses, og hva sufisme i Vest-Europa innebærer i tro og praksis. Det vil være denne oppgavens overordnede tema, og det betyr at jeg vil forsøke å formidle hva slags informasjon jeg via feltarbeidet har kunnet finne om dette. Jeg sitter igjen med et helhetlig inntrykk og et bilde av hva denne delen av troen betyr og hva praksisen inneholder. Noen elementer ved troen og praksisen derfor drøftes mer inngående enn andre, og noen vil kun bli nevnt kort. Jeg håper at det som formidles vil være et troverdig bilde av noe som er en betydningsfull del av mange muslimers religiøse liv.

Når det gjelder selve sufi-praksisen, så var noen faste samlinger og feiringer organisert av og innad i moskeen. Andre mer uformelle samlinger ble tatt initiativ til innad i gruppen, og lokalisert utenfor moskeens lokaler. Jeg fikk være en deltakende observatør på noen av disse samlingene, og det har vært svært interessant og til stor hjelp i mitt arbeid. Sufisme er ikke nødvendigvis en praktisk og ritualorientert del av islam, men på mange måter en gren hvor individets tanker, følelser og oppførsel har hovedrollene. Det er en form for erfaringsbasert kunnskap, basert på den personlige erfaringen det er å søke å komme nærmere Gud. Dette blir en del av hva man kan betegne som sufismens praksis, sammen med for eksempel brorskapene og pir-institusjonen, men hva angår den mer rituelle delen av praksisen, så vil jeg spesielt fokusere på de ulike samlingene.

¹ Dessing, *Rituals of birth, circumcision, marriage and death among Muslims in the Netherlands*.

² Ibid, s 4.

Dhikr

*Dere som tror, kom Gud ihu med stadig ihukommelse, og pris
Ham morgen og aften.(s 33, 41)³*

Dhikr er en slags form for bønn, ofte i en meditativ form. Selve ordet oversettes med *ihukommelse*, eller *ihukommelse av Gud*. Carl W. Ernst sier blant annet dette om *dhikr*:

In terms of discipline, the most important class of Sufi practices involving the word was the recitation of divine names as a kind of meditation. While the intensive prayer routines described above could be considered merely as extensions and intensifications of standard Muslim piety, the development of meditation techniques employing the divine names may be called a specialty of the Sufis. The term for this recitation is dhikr, meaning recollection. Dhikr (pronounced zikr by non-Arabs) is mentioned very frequently in the Qur'an, since humanity is often called upon in the sacred text to remember God and his commands. The movement towards interiorization of the Qur'an that was so decisive for the development of Sufism lent itself especially to the practice of meditation in which the names of God are chanted over and over again, either in solitude or in company, aloud or silently.⁴

Samlinger som inneholder *dhikr* er vanlig i moskeen etter fredagsbønnen, ofte med innslag av *nath*-synging, det vil si en form for synging av en tekst eller et dikt som lovpriser profeten.

Nath er ifølge en av mine informanter veldig populært blant muslimer generelt:

Så interessen er veldig stor, og det er faktisk en veldig berømt type synging blant muslimer generelt. ... De hører på denne type synging veldig ofte hvis de ønsker å høre på noe religiøst, noe som har med religion å gjøre.

Det har blitt holdt kurs i moskeen i denne typen religiøs sang, og det er særlig flere av imamene som er dyktige i denne type resitering. Jeg har vært tilstede ved flere anledninger hvor det synges *nath*, og det er tydelig at det ligger mye øvelse bak dette. Etter fredagsbønnen er det frivillig om man vil være igjen for *nath* og *dhikr*, men ifølge den samme informanten,

³ *Koranen*, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg.

⁴ Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s 92.

så blir de fleste værende for denne delen av samlingen. Det er særlig berømte tekster av Ahmad Riza Kahn (1857-1921), som synges.

Som nevnt i sitatet fra Ernst, kan *dhikr* utføres både alene og sammen med andre, både stille uten lyd og høyt med uttalte ord. To av mine informanter forteller at de hovedsakelig utfører *dhikr* en gang i uken gjerne i en gruppe, og i tillegg ofte praktiserer det alene morgen og kveld. Keller forklarer hvorfor *dhikr* har så stor betydning, og gir sjelen næring:

*Why? Because acts of obedience increase the light of certainty and iman in the soul, and dhikr is among the greatest of them, (...) Increasing the strenght of iman through good actions, and particularly through the medium of dhikr has tremendous implications for the islamic religion and traditional spirituality.*⁵

Videre forklarer han hvordan *dhikr* er et slags hjelpemiddel som bidrar til at sufismen kan forbedre mennesket og deres feil og mangler:

*Tasawuuf corrects such shortcomings by step-by-step increasing the Muslim's certainty in Allah. The two central means of tasawuuf in attaining the conviction demanded by aqida are mudhakara, or learning the eternal verities of Islamic faith, and dhikr, deepening one's certainty in them by remembrance of Allah. (...) Because tasawuuf remedies this and other shortcomings of iman, by increasing the Muslim's certainty through a systematic way of teaching and dhikr, it has traditionally been regarded as personally obligatory to this pillar of the religion also, and from the earliest centuries of Islam, has proved its worth.*⁶

Dhikr krever konsentrasjon og oppriktighet i utførelsen. Det er i hovedsak Guds ulike navn og attributter som resiteres og lovprises i *dhikr*-bønn.

*It is the Qur'an that provides the raw materials of spiritual practice for Sufis (...). In a text that functions as the word of God, everything relating to its divine author is of great importance. In this respect, there is nothing of greater significance than the names used to describe God. There are by traditional account ninety-nine names of God, although more names are mentioned in the Qur'an.*⁷

Eksempler på Guds attributter er: konge, tilgiver, nådig, beskytter, kjærlig, giver av liv, hersker, mektig og fornyer. Gjennom *dhikr* påkalles Gud med attributten eller navnet, i den

⁵ Keller, *Sufism and Islam*, s. 23-24.

⁶ Ibid 25-26.

⁷ Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s 81.

utvalgte bønner. Ifølge Ernst, kan Guds navn deles inn i to kategorier som viser Guds majestet og skjønnhet. Eksempler på majestetiske navn er makt, vrede, autoritet og rettferdighet, mens nåde, generøsitet og barmhjertighet er eksempler navn som viser skjønnhet.⁸ Ernst sier videre at:

Both the names of majesty and the names of beauty are necessary for the existence of the world. Underlying this division is the assumption that that everything comes from God, both life and death, hardship and success. Meditation on God by the practice of dhikr, expelling from consciousness everything but God, would reinforce the conviction that God is responsible for everything in creation.⁹

Dhikr trer frem som en svært betydningsfull del av sufi-praksis, både på grunn av den kan være et hjelpemiddel for å forbedre ens egne feil og mangler, og samtidig er denne øvelsen med på å forsterke troen og bevisstgjøre Guds makt og rene eksistens.

Latifyyia

Flere av mine informanter var med på en samling som stort sett foregikk en gang i uken i et lokale rett ved moskeen. Dette var en *dhikr*-samling, og det var gjennomsnittlig et sted mellom 8 og 15 deltakere på disse samlingene. Informantene brukte flere ganger ordet *Latifyyia*-samling som navn på møtet, og en *latifyyia*-bønn stod sentralt. Dette er en bønn hvor man påkaller Gud ved et av attributtene, og i Ernsts oversikt over de 99 navnene, står *al-Latif* som nummer 31, med betydningen *gracious*.¹⁰ En av informantene brukte også betydningen *gentle kind*. Bønnen går i hovedsak ut på repetisjon av dette navnet, opp mot tusen ganger.

På disse samlingene sitter alle på gulvet i et rom, med et forheng mellom kvinner og menn. Da jeg var tilstede og satt der med kvinnene, så var de 6 stykker i 20 og 30-års alderen. Også mennene så ut til å være relativt unge. De fleste hadde tekstark til noen av bønnene. Det var en spesiell opplevelse å overvære selve *latifyyia*-bønnen, hvor det over nokså lang tid konsentreres repeterende om de samme ordene. Resiteringen foregikk ganske monotont, men på visse steder endret rytmen seg litt, og det hørtes nesten melodisk ut. Også variasjoner i intensitet forekom. Jeg observerte enkle, vuggende kroppsbevegelser blant kvinnene, men det

⁸ Ibid, s. 97.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid, s 82-84.

var begrenset hva jeg så hos mennene, da jeg som kvinnelig student satt sammen med kvinnene.

Under denne *latifyia*-samlingen ble det også lest i kor fra andre bønner, og tilslutt hørte man på et opptak av en tale. Talene er, ifølge en av mine informanter, ukentlige opptak av shaykh Nuh Ha Mim Keller fra shadhiliyya-ordenen. Den samme informanten, og også en av de andre informantene, regner seg som tilhørende denne ordenen. Informanten sier også at de fleste deltagerne på *latifyia*-samlingene følger shadhili-retningen, men at også tilhengere av andre sufi-retninger ofte er tilstede. Flere av deltagerne tok notater mens de lyttet til talen, og tilsammen varte samlingen en drøy time.

Gearwyn

Gearwyn er en månedlig samling i moskeen, og en av informantene mener at de som deltar er over gjennomsnittet interessert i sufisme. Dette fordi denne samlingen er en ekstrasamling som man ikke trenger å delta på. Det er altså en måte å prøve å behage Gud mer enn det man er pålagt, hvilket er essensielt i sufisme. *Gearwyn* er en samling som har tilknytning til en stor åndelig leder ved navn Abd al-Qadir Jilani (d.1166). En av mine informanter sier:

Han var en stor forkynner, han jobbet for å spre det islamske budskap... han hadde store arrangementer, stor innflytelse også. Han var jo en lærd person.

Og videre:

(...)så det som sies om han, er at han hovedsakelig arrangerte en studiesirkel eller en konferanse eller seremoni. Der deltok tusenvis av mennesker, og da holdt han prekener om forskjellige temaer om islam. Dette var veldig berømt, og det var noe som hadde stor innflytelse...(...) Etter hans død, så var det slik at siden da har muslimer prøvd å holde liv i denne tradisjonen, helt til vår tid, og da arrangeres månedlige arrangementer hvor han også minnes, og muslimene tilstede får forskjellige budskap basert på islamsk lære.

På disse samlingene holder imamen en tale om Abd al-Qadir Jilanis liv, profetens liv, og lignende. Det resiteres fra ulike tekster, og det er vanlig at det synges *nath*, som oftest på urdu. Navnet kommer av en dato, *gearwyn* betyr den ellefte i måneden på urdu, og Jilani holdt i sin tid disse arrangementene den 11. i hver måned. I dag kan denne samlingen foregå

et par dager før eller etter den 11. i hver måned. Informanten min anslår at gjennomsnittlig 30 personer deltar på disse samlingene. Da jeg var tilstede, var det enda flere som deltok, kanskje opp mot 40 personer. Etter samlingen var det servering av mat, og jeg spiste pizza med ca ti kvinner og noen barn i et eget rom. Alle informantene mine opplyste at Abd al-Qadir Jilani var et stort religiøst forbilde for dem, men det var likevel kun én av dem, en som arbeidet i moskeen, som la særlig vekt på og forklarte i detalj om denne samlingen.

Ritualer og rituell praksis

I sin bok *Ritual: Perspectives and Dimensions*, gir Catherine Bell en oversikt over ulike aspekter relatert til studiet av og forskningen på ritualer.¹¹ Hun tar for seg ulike kategorier av rituelle aktiviteter og de mest innflytelsesrike og kjente teoriene og ”skolene” omkring ritualer. Begrepet ritual kommer av det latinske ordet *ritus*, som betyr *bruk*. Slik kan det defineres:

Handling som har en symbolsk betydning og en fastlagt form som gjentas bevisst fra gang til gang. (...) ”Rituell” handling kan også sees på som det motsatte av fornuftsbestemt, rasjonell handling. I religiøs sammenheng må imidlertid et ritual ha et eksistensielt, meningsskapende innhold(...) Religionshistorikere og religionsfenomenologer fra Rudolf Otto (1869-1937) til Mircea Eliade (1907-86) har sett ritualen som en symbolsk forlengelse eller gjentakelse av menneskets møte med det hellige.¹²

Disse samlingene jeg nå har fortalt om, er det som kommer nærmest hva man kan kalle en rituell sufi-praksis blant muslimene jeg snakket med. Det vil sikkert være ulike oppfatninger om samlingene kan betegnes som ritualer, de passer for eksempel ikke inn under betegnelsen *overgangsriter* eller ved første øyekast ei heller i de andre hovedkategoriene av riter. Det er ikke denne oppgavens mening å fokusere på muslimske ritualer, eller spesifikke sufi-ritualer. Et slikt mål ville krevd en helt annen vinkling på mitt feltarbeid, og i tillegg er det begrenset hva som praktiseres her i Norge av sufi-ritualer. Likevel anser jeg disse faste samlingene som den mest ritebaserte praksisen i forhold til sufisme i og omkring denne moskeen, og praksisen

¹¹ Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*

¹² Per Kværne og Kari Vogt, *Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid* (Oslo: Cappelen Akademiske forlag, 2002).

jeg har observert har flere kjennetegn som kan betegnes som rituelle. Bell sier om rituell praksis:

Clearly, ritual is not the same thing everywhere; it can vary in every feature. As practice, the most we can say is that it involves ritualization, that is, a way of acting that distinguishes itself from other ways of acting in the very way it does what it does; moreover, it makes this distinction for specific purposes.¹³

Den rituelle praksisen fungerer som noe eget som skiller seg fra annen praksis, og har en egen mening. Samlingene jeg har beskrevet er en type praksis som foregår i en spesifikk og regulert form, og det er flere sider ved dem som sammenfaller med rituelle handlinger.

Ritualkategorier og rituelle aktiviteter

Det finnes mange måter å klassifisere og inndele ritualer på, og det finnes mange kategorier å plassere rituelle handlinger i. Bell tar for seg seks kategorier i sin bok, der hun forklarer kategoriene og presenterer eksempler på ritualer som passer derunder. Men hun legger vekt på at:

This list of genres does not attempt to be definitive. There are many other recognizable rituals that could be usefully classified in other categories, and there are rituals that could logically be placed in more than one category. However, the examples described here are among those that have been taken as prototypes for most classification systems.¹⁴

Kategoriene hun tar for seg er overgangsriter, kalenderriter, ofringsriter/utvekslingsriter, sorg/lidelsesriter, faste, fest og feiringer, og politiske riter. Den praksisen jeg har beskrevet i denne oppgaven blir vanskelig å plassere konsekvent under noen av kategoriene. Unntaket er samlingen *gearwyn*, som kan plasseres under kalenderriter.

Ifølge Bell kan kalenderritene grovt deles i to underkategorier; sesongbaserte eller periodiske riter, og "til minne om"-riter, eller ihukommelsesriter. Ihukommelsesriter er riter hvor for eksempel en historisk hendelse minnes, og det er under denne kategorien jeg plasserer *gearwyn*. Samlingen er, ifølge min informant, et slags forsøk på å holde liv i en

¹³ Bell, *Ritula: Perspectives and Dimensions*, s 81.

¹⁴ Ibid, s. 94.

tradisjon basert på Abd al-Qadir Jilani berømte sammenkomster. I tillegg betyr *gearwyn* den ellefte i måneden, hvilket var den datoen hver måned som Jilani skal ha holdt samlingene, og det er rundt den ellefte i hver måned denne samlingen holdes i moskeen den dag i dag. Denne ihukommelsen, samt det at samlingen følger et jevnt periodisk system basert på dato, gjør at *gearwyn* plasseres under kategorien kalenderriter.

I tillegg til de seks kategoriene nevnt tidligere, så plasserer også Bell en rekke handlinger og aktiviteter, som i ulik grad er blitt ritualiserte, i seks kategorier. Eksempler på kategorier er formalisme, tradisjonalisme og uforanderlighet. Eksempler på ritualiserte handlinger kan være bordetikette, bruk av tradisjonelle klesdrakter, og Thanksgiving-middager i USA. Akkurat som med de seks første kategoriene for rituelle handlinger, så er selvfølgelig heller ikke kategoriene for ritualaktige aktiviteter definitive, men de er ment som en grov oversikt.

Mye av sufi-praksisen jeg har observert besitter ulike elementer av handling og måter å utføre en handling på, som man kan gjenkjenne i noen av disse kategoriene. I islam generelt er det regler og ganske klare koder på hvordan man skal oppføre seg for eksempel ved bønn i moskeen, og dette ser man også ved samlingene jeg har deltatt på. Flere aspekter ved disse samlingene, som hvordan og hvor man sitter, hva som sies, og hvordan tekstene resiteres, passer inn under kategorien formalisme. Oppførsel og aktiviteter er formalisert, og jo mer formaliserte, jo mer ritualaktige er handlingene.¹⁵

Kategorien *uforanderlighet* inneholder også egenskaper som beskriver ritualaktige aktiviteter som kan være passende for ulik sufi-praksis:

*One of the most common characteristics of ritual-like behavior is the quality of invariance, usually seen in a disciplined set of actions marked by precise repetition and physical control. For some theorists, this feature is the prime characteristics of ritual behavior.*¹⁶

De ulike *dhikr*-samlingene og ulike former for meditasjon, viser en form for slik repetisjon og uforanderlighet, selv om dette selvfølgelig er deler av sufi-praksisen som i tillegg har med seg elementer av både formalisme og tradisjonalisme. Den tidligere nevnte *latifyia*-samlingen er et eksempel hvor jeg observert presis repetisjon, da den ene bønnen inneholder en repetisjon av en av Guds attributter tusen ganger.

¹⁵ Ibid, s. 139.

¹⁶ Ibid, s. 150.

Jeg har ikke nevnt alle disse kategoriene for nødvendigvis å *måtte* plassere ulike typer sufi-praksis innunder dem. Deler av praksisen ville kunne passe inn i for eksempel kategorier for tilbedelses-eller meditasjonsriter, og det vil kanskje være umulig å i det hele tatt plassere ulike deler av praksisen helt presist i kategorier. I oppgaven er jeg ikke ute etter å kartlegge og plassere spesifikke sufi-ritualer i norsk kontekst, men jeg har sett på sufisme i tro og praksis som en helhet som jeg søker å vise og beskrive. Hva finnes, hva slags religiøsitet har de involverte, og hvordan praktiseres dette? Dette innebærer selvfølgelig å se på rituelle aspekter ved praksisen, og som tidligere nevnt er det særlig de ulike samlingene som besitter slike egenskaper. Catherine Bells kategori-inndeling forklarer de vanligste hovedkategoriene for rituelle aktiviteter, og kan hjelpe til med å plassere de rituelle elementene ved praksisen. Det er interessant å se hvilke deler av sufi-praksisen som kanskje passer inn i noen av kategoriene, og også hva som ikke passer inn noe sted, mens andre aspekter igjen kanskje best kan plasseres under kategorier som ikke beskriver stadfestede rituelle aktiviteter, men aktiviteter som Bell betegner som ritualaktige.

Åndelige veiledere og tilhørighet til sufi-orden

Sandelig, Guds venner, - over dem skal ingen frykt hvile, ei heller sorg.(s. 10, 63.)¹⁷

Når det gjelder andre aspekter ved sufismens tro og praksis, forteller informantene at det er få andre ritualer her i Norge. Dette begrunner de først og fremst med at det ikke finnes autoriserte åndelige veiledere, og dermed er for eksempel innvielse i ordener noe som moskeen ikke tilrettelegger for.

De fleste som er opptatt av sufisme følger en pir, en åndelig veileder, men dette legger informantene stor vekt på at er et personlig valg man tar. En informant sier: (om innvielse i ordener)

(...).nei, vi har faktisk ikke det, det er bare opp til hver enkelt, til individet.....På en måte, denne moskeen har medlemmer som har forskjellige pirer, ikke sant? For å velge en pir, det er helt personlig. Det er opp til meg hvem som jeg ønsker å velge som min pir. Så det er på en måte ingen måte som moskeen tilrettelegger, ja, for medlemmene.

¹⁷ Koranen, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg.

Det oppfordres til å undersøke godt før man tar dette valget, så man vet at den religiøse veilederen innehar de kvaliteter og den kompetanse som er nødvendig. Den samme informanten forklarer det slik:

Og det er det du egentlig må prøve å undersøke godt før du går i, fellesskapet, eller blir medlem av det fellesskapet... så er du oppfordret til å undersøke godt før du tar denne beslutningen. At vedkommende som du ønsker å ha som din pir, eller som din religiøse veileder, med tanke på tasawwuf, hvor kvalifisert og hvor kompetent vedkommende er, både når det gjelder kunnskap generelt om islam og så tasawwuf.

Mange religiøse veiledere settes høyt, men det beste er, ifølge mine informanter, å få selve den spirituelle veiledningen kun fra én. En annen informant sier dette om veilederens rolle og betydning:

Så det er en veldig sentral rolle de har. En annen ting er at når man... har holdt på med tasawwuf, tasawwuf handler om handling, at man skal gjøre visse ting(...) etter at man har gjort det her i mange år, så kreves det... det vil si at man trenger veiledning, at man kommer høyere opp. Altså, det er flere faser i sufisme, man begynner et sted, og så... prøver å streve mot et mål. Og det er klart, jo lenger man kommer, da er det enda viktigere det å ha en levende veileder, fordi man kan gjøre mange, mange feil, hvis man ikke har det. Det samme kan sies om alle andre lærefelt også innenfor islam, vil jeg si. Og det er klart - religiøs autoritet, hva det betyr, det må man ta stilling til... hvis man skal følge autoriteter og deres tolkning av de hellige kildene. Så i sufismen er det i hvert fall veldig viktig.

Å få besøk av kjente pirer og veiledere, og å reise ut og oppsøke de der de befinner seg i verden, er et annet aspekt ved sufi-praksisen. Dette er også vanlig i andre europeiske land. Flere av informantene sa at det hendte at religiøse veiledere var på besøk, og holdt foredrag og samlinger. Da jeg var tilstede på et foredrag om sufisme i moskeen, kom det inn en mann og satte seg på slutten av foredraget. Antrekket, håret og hele fremtoningen minnet om bilder jeg har sett av klassiske sufier. Imamen ble tydelig glad for å se han, og det var en hjertelig og varm hilsen dem imellom. Etterpå fikk jeg vite at dette var en respektert religiøs veileder som var på besøk i Norge.

En av mine informanter fortalte at han selv pleide å reise til utlandet for veiledning i hvert fall en gang i året, for så å returnere og prøve å anvende det han har lært. Han la vekt på at det var viktig å tilbringe tid med veilederen- en som har *ijaza*, det vil si formell tillatelse til

å undervise i sufisme. Han fortalte at noen reiser og er borte i flere måneder, og at han selv syns det ideelle hadde vært å kunne reise et par ganger i året. Han legger vekt på at dette er enklere for noen, det kommer an på hvilket stadium man befinner seg på i livet, og om man har familie og barn.

Alle informantene presiserer at de forskjellige ordenene er ulike veier til samme mål, at mange forskjellige ordener er representert og at man har respekt for de ulike ordenene. En av informantene sier dette:

Det er forskjellige skoler, kan du si, tasawuuf-skoler. Chistiyya, qadiriyya, naqshbandiyya, og så videre (...) for alle er like gyldige!

Og videre:

Man ser på det som at det er forskjellige veier å gå, for å oppnå samme formål, ikke sant? Så det er bare forskjellige veier man kan velge å gå, mens målet er det samme.(...) For jeg er chisti. Min pir er chistiyya-skole, og jeg har stor respekt for alle de andre, for det er store sufier og pirer i andre tasawwuf-skoler også.

En informant betegner seg altså som tilhørende chistiyya-retningen. Chistiyya-ordenen ble grunnlagt i India av Mu'in al-Din Hasan Cishti (1142-1236). Den er særlig utbredt i India og Pakistan, og:

*Its attitudes were both ascetic and pacific and it also placed much emphasis on the recitation of the sufi dhikr, among other mystical and ascetical practices.*¹⁸

To informanter følger en orden som er en retning innenfor qadiriyya-ordenen, nemlig shadhiliyya. Shadhiliyya-ordenen har fått sitt navn fra Abu 'l-Hasan' Ali al-Shadhili (1196-1258). Denne ordenen er særlig utbredt i Nord-Afrika og Midtøsten. En av informantene beretter at han dro til England for å la seg innvie i denne ordenen i en liten seremoni. Jeg fikk ikke inntrykk av at han dermed betegnet seg selv som en *murid*, men det vet jeg ikke med sikkerhet.

En annen informant påpeker at det ikke er så viktig å tilhøre en retning. Poenget er å komme nærmere Gud og erfaringen av det guddommelige, og ha riktig fokus. Han presiserer likevel at det betyr mye å ha en shaykh, og at den spirituelle veiledningen er viktig. Flere

¹⁸ Netton, *A popular dictionary of Islam*, s. 63.

retninger følges altså blant moskeens medlemmer, men det legges stor vekt på skolenes likeverdighet og det personlige valget og overveielser som ligger til grunn for hvilken skole man velger å følge. En av dem jeg har intervjuet mener at det er noen få personer som kan betegnes som *murider*, altså innviede/disipler her i landet, men det er ikke noen han nødvendigvis kjenner eller vet hvem er.

Ekstase og askese

*So drunk am I, so drunk am I today that I have leaped
out of the hoop today.*

*Such a thing that as never enters the mind, even so am I,
even so am I today.*

*In spirit I departed to the heaven of Love, even
though in form I am in this low world today.*

*I took reason by the ear and said, Reason, go out,
for I have escaped from you today.*

*Reason, wash your hands of me, for I am joined with
The mad lover today.*

Rumi¹⁹

Praksisen med sufi-dans, og den formen for virvling som skjer som følge av en tilstand av religiøs ekstase, er noe de fleste informantene respekterer og mener kan være noe ekte. De er også tydelige på at mye *ikke* er ekte, og at det ikke er naturlig at dette forekommer i Norge. Dette begrunnes blant annet med mangelen på opplæring og autoriserte veiledere. Et viktig poeng er da at flere av dem presiserer at dette er helt greit, for det viktigste er å ha riktig fokus og å gjøre sitt ytterste for å utføre handlinger på best mulig måte og behage Gud på best mulig måte. Dette kan fint gjøres her i Norge, for eksempel ved hjelp av kunnskap man tilegner seg etterhvert.

¹⁹ Washington, *Persian Poets*, s.123. Diktet er skrevet av Rumi og har tittelen "So drunk am I".

En av informantene gir uttrykk for at dette med virvling og ekstase er et område som det er mange ulike meninger om. Et eksempel er dikteren Rumis virvling. Jalal al-Din Rumi(1207-1273) kan betegnes som:

One of the greatest of Persia's mystics and poets, and principal inspiration behind the sufi order, the Mawlawiyya, which many claim he founded.²⁰

Rumi er berømt for sine litterære verk, og er antakeligvis den sufien som er blitt mest kjent i Vesten og utover islams grenser, mye på grunn av hans berømte sufi-poesi. Informanten sier at han selv tror at Rumi bedrev denne virvlingen i ekstase, uten at det trenger å bety at *det* var den sentrale delen av ordenen han tilhørte. Han forteller:

Man har vissedhikr, samlinger. Og da gjør man ting som man ikke gjør ellers, for eksempel at man prediker høyt sammen med andre i rytme og sånt. Det er visse ting sufien bruker for å komme i en åndelig Så det er ikke noe galt i å virvle i seg selv, men å si at det er, at det var det som var hovedbudskapet hans (Rumi), det blir feil, for det er egentlig bare en manifestasjon av en tilstand han hadde, som han tilfeldigvis gjorde en gang...

Han tar også opp dette med ulike ordeners forskjeller når han sier at:

..det er noen ordener som er, som er veldig... hva skal jeg si? ... edru, mens andre er det motsatte. Personlig så følger jeg en som er edruelig utvendig, og det motsatte innvendig.²¹

Praksisen med askese, som noen kjente lærde og enkelte retninger har vært kjent for, er ikke et tema som vektlegges i særlig grad her i landet. Ernst skriver:

In the current climate of opinion in Islamic thought, some controversy attaches to asceticism, whether in terms of fasting, sexual abstinence, reducing sleep, or any other disciplining the body.(...) Opponents of Sufi asceticism argue that the model of the Prophet Muhammad excludes the monk's life of seclusion and celibacy as religious possibilities. Muhammad was, after all, a husband and father as well as a political and military leader. The defenders of ascetic practice point to Muhammad's own practice of fasting, his self-denying way of life, and the

²⁰ Netton, *A popular dictionary of Islam*, s. 216.

²¹ Her snakker han om qadiriyya-retningen han følger; shadhiliyya. Han nevner også naqshbandi-retningen som en veldig konservativ retning.

*abstemious practices of well-known companions of the Prophet such as Ali and Abu Dharr.*²²

En av informantene forklarer sitt syn på det slik:

Og det er klart... de første - mange av sufi-ordenene, for eksempel i Persia, de baserte seg på..., de var veldig harde mot seg selv, at jighaden er veldig sterk, og...de la veldig vekt på det å spise lite, sove lite og sånne ting. Personlig så følger jeg ikke det, da.(...) Forskjellen ligger i metodikken, jeg skjønner hvor de vil hen med det, at det kan hende at i Persia så var det... mange av de muslimske lederne var, de levde veldig i luksus og..alt det. Så de la veldig vekt på at det er ikke en del av islam, spesielt de første generasjonene, de var veldig enkle.

Og videre:

Ja, de skulle være en motvekt. Men jeg foretrekker mer det som Rumi sier, det Qadiri sier, det er mer basert på kjærlighet, jeg tror det... man kommer lenger. Fordi det å faste er en del av islam, men å sulte er ikke det, jeg syns ikke det er riktig.

Han påpeker videre at han syns det er verdt å merke seg at askese kan være et middel for å entre en annen tilstand, noe som er et aspekt ved flere mystiske retninger av andre religioner også. Det dreier seg om kroppens ulike deler og hvordan man kan dempe ned kroppens sanseintrykk for å forsterke og vekke opp sjelen. Han syns dette er svært interessant, men at det er problematisk at det forekommer i flere andre religioner. Han sier videre at han tror de persiske sufiene fra langt tilbake i tid hadde et poeng når de også sa at hvis man *ikke* følger denne utsultingen av sansene, men fortsatt klarer å nå denne spesielle tilstanden, da må opplevelsen eller erfaringen være noe virkelig og ekte, sendt fra Gud.

Sufismens tiltrekning og betydning

Flere av mine informanter presiserer at sufisme til en vis grad er en obligatorisk del av islam, men at det vil være forskjeller i hvilken grad hver enkelt muslim eller ulike muslimske grupper vektlegger denne delen av religionen.

Alle informantene forteller at interessen deres for sufisme ble vekket omkring da de var i starten av 20-årene, for eksempel i forbindelse med studier. En av dem forteller om økt

²² Ernst, *The Shambhala guide to Sufism*, s 99.

bevissthet i forbindelse med et opphold i utlandet hvor han var fikk være i nærheten av en stor religiøs veileder, og dermed lærte mer om sufisme. En annen forteller at han hadde en periode i begynnelsen av 20-årene da han følte seg litt forvirret og startet å tilegne seg kunnskap om ulike retninger og tradisjoner innenfor islam. Han sier at han leste seg opp på mye, og fant mye som han synes var interessant. Han var i utgangspunktet kritisk til deler av sufismen, mye på grunn av at "det er mye rart blant pakistanske pirer", misforståelser og varianter av praksis og sedvane som ikke nødvendigvis så ut til å befinne seg trygt innenfor rammene av Koranen og tradisjonen. Men da han leste seg opp på sufisme og tekster av kjente lærde, appellerte det veldig til ham, og han valgte å gi denne delen av religionen en viktig plass i livet. Han forklarer at han så sufisme som en "katalysator for å forbedre seg som menneske", og videre:

Jeg så kvintessensen i islam i sufisme. Islam er ikke bare det ytre, men må være forankret i det indre, intensjonen bak enhver ting.

En annen informant forklarer at han ikke visste mye om sufismens relasjon til islam, før han tidlig i 20-årene begynte å lese om islamsk historie og den teologiske arven. Han så at han så at flertallet av islamske teologer hadde vært aktive innenfor sufisme og at det var skrevet mye litteratur om det, og da begynte hans interesse for sufisme å øke. Han forklarer at:

Det at islam uten åndelig veiledning, er så tørt og kjedelig....det er noe som mangler da.

Han sier at han fikk et mer personlig engasjement og et mer helhetlig syn på religionen, og at han så at det var noe som manglet ved å legge altfor mye vekt på det ytre. Informanten forklarer at han er tiltrukket av sufisme fordi det er kunnskap som brukes hele tiden, i tillegg til annet innhold i islam, og religionens mer konkrete aspekter. Han forklarer det slik:

Men tasawwuf er noe du har med deg hele tiden, hvordan du tenker, hvordan du oppfører deg, altså tanken bak, visjonen bak alle handlinger og beslutninger. Det er en helhetlig vitenskap som binder alt sammen, islamsk teologi også.

Han sier videre:

(...)Mystiske tradisjoner er veldig nært tilknyttet trosfundamentet, så man ser på omstendighetene på en helt annen måte enn du er vant til. Man bryter konvensjoner... man tilvenner seg å se på ting på en helt annen måte. Og det er klart- det blir sterkere og sterkere ettersom tiden går, og... poenget med tasawwuf er at hvis du sier at alt er Guds skapelse og det er

*Gud som styrer mange av oss, så blir den følelsen mer intens
etter hvert som tiden går.*

Disse sitatene illustrerer noe av betydningen sufisme har i mine informanters liv, og det er av stor betydning. De har gitt uttrykk for at det er en svært viktig del av deres spirituelle trosliv, men at sufisme også spiller en viktig rolle i hverdagen og i ulike situasjoner i livet generelt. Som en av dem sa, så er det noe man har med seg hele tiden. Det virker som sufisme ligger som en inspirerende og veiledende bakgrunn for både tanker og handlinger, og tilfører religionen noe ekstra som komplementerer religionsutøvelse og trosliv.

Religiøse erfaringer

He that is my soul's repose

Round my heart encircling goes,

Round my heart and soul of bliss

He encircling is.

Rumi²³

I de fleste samtalene jeg har hatt, har mine samtalepartnere snakket mye om hva sufisme er og hvordan det er en integrert del av islam. Flere av mine informanter trekker frem en kjent tekst fra hadith-litteraturen de beskriver som *Engelen Gabriels hadith*, når de skal forklare hva islam er og plasseringen av sufisme innenfor islam. I hadithen er det engelen Gabriel som samtaler med Muhammed om religionen, og om dens tre dimensjoner: *islam*, *iman* og *ihsan*. Et utdrag fra hadithen forklarer *ihsan* slik:

*You have spoken the truth," he said. "Now tell me about the perfection of faith (ihsan)," and the Prophet (Allah bless him and give him peace) answered: "It is to worship Allah as if you see Him, and if you see Him not, He nevertheless sees you."*²⁴

Slik forklares bevaringen av de tre dimensjonene eller nivåene:

²³ Washington, *Persian Poets*, s.144. Fra Rumi: "Quatrains."

²⁴ Keller, *Sufism and Islam*, s. 12.

The level of Islam has been preserved and conveyed to us by the Imams of shari'a or "Sacred Law" and its ancillary disciplines such as hadith and Qur'anic exegesis; the level of iman, by the Imams of aqida or "tenets of faith"; and the level of ihsan, "to worship Allah as though you see Him", by the Imams of tasawwuf.²⁵

En av mine informanter forklarer *ihsan*, altså perfektjonen av troen, som den delen som i hovedsak handler om sufisme, og at det ikke er med øynene du skal se, men med sjelen. Han sier:

Så det å se, det er ikke med øynene, det er ikke med fornuften, det rasjonelle(...). Det er heller ikke med synet, men det er sjelen. Det er sjelen som har kapasitet til å ha den kunnskapen.

Og videre:

Det er klart det blir vanskelig å beskrive med ord, for det er... det hele er erfaringsbasert vitenskap, så det er vanskelig å ordlegge. Men, man kan si at det er en forsterking av troen, at man går fra å være troende til en som har vitnet sannheten, på en måte.

Flere av mine informanter er opptatt av at man går fra et stadium til et annet. Sufisme er en vei, en *tariqa*, mot et mål. Jeg har tidligere i kapittelet om hva sufisme er, forklart kort om sufismens tanke om at det eksisterer et antall ulike stadier og nivåer på denne veien.

Kunnskap og god religiøs veiledning er svært viktig i denne prosessen. Det var likevel ikke så lett å finne ut eventuelt hvor i denne prosessen informantene selv befant seg, eller om de i det hele tatt gikk aktivt inn for å nå andre stadier. Så de på dette som en del av sufismens praksis generelt, men som kun angår visse lærde og åndelige veiledere? Eller, er denne veien, denne erfaringen av forflytning mellom ulike stadier på vei mot målet noe som de personlig streber etter å gjennomføre og erfare? En av informantene sa det slik at til en viss grad så er sufisme eller tasawwuf-delen av islam obligatorisk for alle, men det er ikke obligatorisk å for eksempel velge å tilhøre en retning. Den siste delen, *ihsan*, er ment å fungere som en inspirasjon for alle, men å gå hele veien dit er det ikke alle som har verken kapasitet eller evne til.

Dette er et område det var vanskelig å snakke med mine informanter om, selv om jeg snakket med de om personlige religiøse opplevelser. Det viste seg lettere å spørre om praktiske og mer generelle aspekter ved sufisme. Og, som påpekt ovenfor, dette er et område

²⁵ Ibid, s. 13.

som kan være vanskelig å beskrive med ord. En av mine informanter sa at målet er en sterkere gudsopplevelse, og at dette å tilbe Gud som om du ser ham, og det å se på ting på en helt annen måte enn du er vant til, er en viktig del av sufisme. Følelsen av at alt er Guds skapelse kan bli mer intens ettersom tiden går. Han forklarer at visse ting man gjør for eksempel på *dhikr*-samlinger, som å resitere høyt sammen med andre og å gjøre dette i en viss rytme, er ting man vanligvis ikke gjør, men som er med på å sette en inn i en form for åndelig tilstand. Disse fysiske og praktiske aspektene blir da hjelpemidler som brukes på veien mot en åndelig opplevelse.

Rituelle og praksisrelaterte endringer i ny kontekst?

Nathal M. Dessings studie og relasjonen til oppgavens materiale

Jeg har nå gått gjennom noen av de viktigste elementene av sufisme slik sufisme i tro og praksis kan arte seg i et barelwi-orientert moskémiljø i Norge. Vi har sett at sufi-praksisen her ikke nødvendigvis innehar en mengde ritualer og spesifikke måter å praktisere på. Det legges vekt på at dette er en erfaringsbasert del av islam, og det er et personlig valg å legge ned en ekstra innsats i denne delen av religionen. Det er likevel interessant å se på hva som eventuelt skjer med ritualer og praksis når det overføres til en europeisk kontekst, slik Dessing har gjort en grundig studie i sin doktoravhandling fra 2001.²⁶

I denne studien har Dessing tatt for seg de ulike muslimske livssyklusritualene, det vil si ritualer knyttet til fødsel, omskjæring, bryllup og dødsfall. Hun har studert hvordan utførelsen og praktiseringen av disse ritualene foregår blant utvalgte muslimer i Nederland og sammenlignet praksisen i Nederland med praksisen i muslimenes opprinnelsesland. På denne måten har hun observert hvordan den rituelle praksisen endres og utvikles gjennom utvandring til og bosetting i et vesteuropeisk land. Hun sier for eksempel at:

Due to the transplantation of rituals from one social and cultural context to another that does not support them to the same degree, the ritual repertoire becomes smaller and displays less variety. The erosion of rituals arises from, and in turn

²⁶ Dessing, *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*.

*results in, a loss of competence of the ritual actors and a reduction of ritual redundancy.*²⁷

Denne oppgaven handler om noe annet enn livssyklusritualer, den handler om tro og praksis innenfor et del av islam som noen velger å legge end en ekstra innsats i. Dessuten forsøker den å beskrive et område innenfor islam ved hjelp av et *lite* utvalg i et *lite* feltarbeid. Likevel finner jeg i Dessings konklusjoner ideer som har relevans for det jeg beskriver, om enn på et nokså generelt grunnlag. Dessing har forsket på et enormt materiale som inneholder en stor mengde aktiviteter som vi ikke har noe problem med å definere som tydelige ritualer. I denne oppgaven handler det ikke om fullt så tydelige ritualer, men om å finne ut om sufi-tro og praksis her, og så forsøke å beskrive både trosaspektet og aktivitetene. Jeg har tidligere plassert visse deler av praksisen innunder ritualkategorier, mens andre elementer har blitt karakterisert som mer ritualaktige. Dessings ritulforskning forteller oss noe om muslimsk praksis i europeisk kontekst, og sufi-praksis er en del av dette området. Derfor ser jeg på hennes påstander om kontinuitet og endring i muslimske livssyklusritualer som interessante i forhold til den praksisen jeg selv har tatt for meg.

Endringer, forminskning og kontinuitet i det rituelle repertoar

Eventuelle endringer i ritualer og praksis har ikke vært et hovedtema i samtalene med mine informanter. Men det har vært et område vi har vært inne på, så jeg tillater meg å reflektere litt over temaet. Intuitivt tenker jeg at det er naturlig og kanskje uunngåelig at det rituelle repertoaret forminskes og viser mindre variasjon, ved forflytning til en ny og annerledes kontekst.

*In a migrational context, where Muslims form a minority, the ritual actors lose the reinforcing stimuli of the native country. In this situation, the ritual actors are compelled to rely on their own competence in the performance of the relevant rites and ceremonies.*²⁸

Det er forståelig at en ny kontekst fører til en reduksjon av for eksempel kompetanse, variasjon og støtteapparat, og at dette igjen vil kunne føre til en slags utarming av ritualer. Dessing bruker et begrep hun kaller for *ritual attrition*. Dette begrepet forklarer hun slik:

²⁷ Ibid, s. 183.

²⁸ Ibid, s. 184.

*Ritual attrition, by analogy with language attrition, is the process by which the ritual repertoire reduces in size and variety. This is accompanied by a decrease in competence and consonance. Attrition phenomena are likely to occur particularly among the first three generations of migrants. The degree of attrition will be determined among other things by the number of migrants in a particular area, the time elapsed since their migration, their educational level, and the institutional resources.*²⁹

Det er velkjent praksis og rituelle elementer innenfor sufismen, som ikke finnes her i Norge i særlig grad. Mine informanter mener for eksempel at det ikke finnes noen form for organisert disippelinitiering eller innvielse i ordener her, selv om svært mange tilhører eller følger en orden. Det finnes *murider*, men de har da antakeligvis ordnet med innvielsen selv. Ut i fra hva informantene har fortalt, så virker det sannsynlig at dette foregår ved reiser til utlandet, eller kanskje også ved besøk av kjente pirer her i landet. Flere av informantene legger vekt på betydningen av autoriserte religiøse veiledere som kan veilede i sufisme, og at det ikke er mange av de her i landet - altså mangel på kompetanse. Dette trenger nødvendigvis ikke utelukkende bety at den rituelle aktiviteten med tiden stadig forminskes. Når Dessing reflekterer over fremtidige trender i ritualutviklingen, sier hun blant annet dette:

*The first trend is one in which the distinct features of the ethnic groups are constantly revitalized and reactivated by continuing contact with the countries of origin through visits and new arrivals.*³⁰

Dette er en mulig fremtidig trend, også i forbindelse med fremtidig opprettholdelse av sufi-praksis her i landet. Reiser til utlandet for å besøke veiledere, og også det at berømte pirer ofte legger reisevirksomhet og besøk til vesteuropeiske land, kan være med på å videreføre og fornye den rituelle praksisen og aktiviteten. Vi har sett at dette er vanlig i for eksempel Storbritannia, og det ser ut til at dette til en viss grad også forekommer i Norge. Uttalelser fra mine informanter underbygger dette.

Praksisen med sufi-dans er kjent for allmenheten som noe typisk for sufismen, men er slett ikke vanlig innenfor alle ordener. I moskémiljøet jeg besøkte, var dette ikke vanlig. To av mine informanter forklarte at det var helt naturlig at dette ikke foregikk her, på grunn av manglende autorisering. De sa at det er dette er en viktig grunn til at det generelt er mindre ritualaktig sufi-praksis her, og mindre ritualer. Det mangler religiøse autoriteter og åndelige

²⁹ Ibid, s. 188.

³⁰ Ibid, s. 192.

veiledere som eventuelt kunne ha veiledet i de rituelle aktivitetene. Det er viktig å påpeke, som jeg tidligere har nevnt, at de to samme informantene ikke nødvendigvis ser på dette som et problem. Dette fordi de ser på sufisme som en del av religionen som ikke hovedsakelig handler så mye om ritualer og ytre rituelle aktiviteter, som det handler om det indre, personlige forholdet til Gud, og å forsøke å komme nærmere Gud. Ens egne tanker og intensjonen bak hver handling er en vel så viktig del av praksisen i sufismens religionsutøvelse.

Det å besøke hellige gravsteder hvor kjente pirer er gravlagt, er en viktig del av religiøs praksis i flere muslimske land. Gravstedene knyttes ofte til kjente pirer som har fått en form for helgenstatus. Denne praksisen grenser mot en form for helgendyrkelse, og er særlig populær i mange sørasiatiske områder. Tradisjonen med å besøke helgengravsteder og pirers gravsteder plasseres ofte under båsen *folkelig* islam, og er en av årsakene til for den skepsisen og motstanden som ulike sufi-bevegelser har møtt hos for eksempel ulike reformbevegelser. Like fullt er dette en velkjent praksis innenfor sufismen. Denne handlingen er og et eksempel på en del av den rituelle praksisen som forminskes i den norske konteksten. Det er ikke overraskende, da Norge ikke er i besittelse av slike gravsteder. Denne praksisen reduseres til en handling man kanskje utfører ved besøk til ens eget eller familiens opprinnelsesland, og dermed antakeligvis mye sjeldnere enn man ville fått til om man var muslim i for eksempel India.

Dessing har også en hypotese der hun formidler hvilke typer ritualer som lettest lar seg overføre:

My first hypothesis is that rites and ceremonies in which many people participate simultaneously are more easily transplanted to a migrational setting than those attended by few people. In particular, rites and ceremonies of a private or individual character are the hardest to maintain.³¹

Eksemplene ovenfor illustrerer dette til en viss grad, særlig fordi det er samlinger med flere mennesker som er den mest definerte praksisen eller rituelle aktiviteten jeg har funnet i mitt feltarbeid. Eksempler på samlinger er *gearwyn*-samlingen, *latifyyia*-samlingen, og generell *dhikr* utført sammen med andre. Dette er samlinger som er en viktig del av det religiøse livet.

³¹ Ibid, s. 190.

Ritene har et deltakerantall på alt fra ca ti til tolv personer på *latifyyia*, og mellom 30 og 60 personer på *gearwyn*. I begge tilfeller kan man si at ritene omslutes av en form for støtteapparat. *Latifyyia*-samlingen, som også er en form for *dhikr*, er og et eksempel på at slike riter er lettere å opprettholde. Dette er også en samling der det tas ekstra initiativ for at det skal kunne holdes hver uke, utenfor moskeens offisielle program.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg ønsket å beskrive de ulike elementene som er med på å vise oss hva sufisme er og hvordan denne retningen arter seg for noen medlemmer ved en moské i Oslo. Jeg har gjennomgått det empiriske materialet feltarbeidet har gitt meg, og forsøkt å beskrive praksis, ritualer, betydning, tro og tanker. Jeg har prøvd å formidle hva det er som karakteriserer denne for mange svært viktige delen av islam, og hva det gjør med religionsutøvelsen, med utgangspunkt i en barelwi-orientert moské.

Jeg har stadfestet at sufisme ikke er en særskilt riteorientert retning, men mer en erfaringsbasert *vei* og en streben etter et mål. Enkeltmenneskets indre religiøse liv er av ytterste betydning. Jeg har valgt å trekke frem de ulike samlingene i tilknytning til moskeen som eksempler på særlig ritebasert praksis. I den forbindelse har jeg sett nærmere på *dhikr*, og samlingene *latifyyia* og *gearwyn*. *Dhikr* har en svært sentral plass i sufi-praksis som innebærer en form for ”ihukommelse av Gud”. Dette skjer ved bønn, meditasjon og resitering, og kan praktiseres på mange måter og nivåer. *Dhikr* kan utøves alene eller i gruppe, og stille eller med uttalte ord. Det er særlig Guds ulike navn og attributter som resiteres i denne praksisen.

Videre har jeg brukt Catherine Bells kategorier for ritualer og beskrivelser av ritualaktige aktiviteter, for å forsøke å plassere deler av sufi-praksisen og se hva som kan kategoriseres som ritualer. Bell deler opp i seks ulike kategorier for ritualer, og seks kategorier som beskriver aktiviteter som i varierende grad er blitt ritualiserte. Jeg har med utgangspunkt i dette også reflektert over hva i mitt empiriske materiale som har ved seg rituelle elementer og kjennetegn, uten å nødvendigvis kunne betegnes som et ritual. Dette inkluderer flere elementer ved sufi-praksisen. All empirien jeg har sett på, og den kunnskapen det har gitt, er forsøkt beskrevet så detaljert som mulig. Herunder har jeg også belyst andre

aspekter ved sufismen, som har vært tema i feltarbeidet og samtalene med mine informanter. Tilhørigheten til et sufi-brorskap og forholdet til en åndelig veileder må trekkes frem. Informantene påpeker at en av grunnene til at det er få ritualer i forbindelse med sufi-praksis i Norge, er på grunn av mangelen på autoriserte veiledere. Alle informantene legger derimot stor vekt på det å følge en veileder, og at dette er et viktig og personlig valg å ta. Ved anledning kan man reise ut og besøke piren, og det hender også at kjente pirer og veiledere også reiser rundt i vesteuropeiske land. Likeledes er valget om å følge en orden et personlig anliggende, og de ulike veiene og retningene skal respekteres og settes like høyt. Det oppfordres til å legge ned tankevirksomhet, refleksjon og undersøkelse før man foretar dette valget, da det anses som et svært viktig valg. Jeg har også fortalt kort om praksisen med askese, og ekstasetilstanden som visse sufi-retninger er kjent for, og forsøkt å belyse om dette er relevant praksis her i Norge.

Informantenes oppfatninger av og forhold til religiøs erfaring er belyst. En av mine informanter sa at målet er en sterkere gudsopplevelse og å tilbe Gud som om du ser ham. Ikke med øynene, men med sjelen. Dimensjonen *ihsan* i islam trekkes frem som viktig i sufismen, og den forklares som ”perfeksjon av troen”. Jeg har også i kapittelet tatt for meg betydningen sufisme har for informantene, i det spirituelle troslivet og i livet generelt. Alle informantene kan beskrive ganske tydelig og konkret når interessen for sufisme begynte å ta form, og dette viste seg å være tidlig i 20-årene. De har også forklart nokså konkret hva som gjorde at de valgte å engasjere seg i denne delen av islam. Når det kommer til hva sufisme betyr for dem, så trekker de frem det positive ved at sufisme er noe du hele tiden bærer med deg og det er noe som gjennomsyrrer tanker og oppførsel. I tillegg tilføres det religiøse livet noe inspirerende og betydningsfullt, som på en måte komplementerer religionen for dem. En av informantene fortalte at han så sufisme som en katalysator for å forbedre seg som menneske.

Til slutt har jeg tatt for meg rituelle endringer og eventuell kontinuitet i ny kontekst, som i denne studien er en vesteuropeisk kontekst. Jeg har nevnt små eksempler på endring av ritualer og praksis, presentert med utgangspunkt i kunnskap som feltet har gitt meg. Jeg har tatt utgangspunkt i Nathal M. Dessings studie av muslimske livssyklusritualer i vesteuropeisk kontekst. Selv om jeg ikke har sett på livssyklusritualer i denne oppgaven, ser jeg at hennes teorier likevel har relevans for mitt eget materiale. Jeg har forsøkt å illustrere hvordan noen av Dessings teorier om forminsking av det rituelle repertoar ved forflytning til en ny kontekst til en viss grad kan overføres til mitt eget felt. Jeg har også gitt flere eksempler på sufi-praksis og

elementer ved sufisme som vi ikke finner i her i Norge i særlig grad, eller i det hele tatt. Jeg har i tillegg til dette forholdt meg til Dessings hypotese om at visse riter er lettere å opprettholde i en ny kontekst. Der sier hun at riter og seremonier av individuell eller privat karakter ikke like lett lar seg videreføre i en ny setting, som riter med et høyere deltakerantall. Dessings teorier er relevante, da flere av teoriens elementer viser seg å være kompatible med egne funn. Dette kan gi en pekepinn på *hvorfor* visse aspekter tilknyttet sufi-praksis eksisterer her i landet, mens andre elementer er tilsynelatende helt fraværende.

Avslutning

Sufisme har i denne studien blitt definert som islams mystiske retning eller tradisjon, og det er en definisjon som ofte blir brukt. Likevel gir begrepet sufisme en rekke assosiasjoner og inkluderer et mangfold av mening, praksis og retninger. Dette illustreres ved en rekke oppfatninger av hva sufisme er, hvilken betydning det har og hvordan sufismens elementer kan tas i bruk, både innenfor og utenfor rammene av islam. Sufisme er med andre ord en kompleks og uensartet tradisjon. Blant annet kan man separere sufi-preferanser adoptert av vestlig populærkultur og nyreligiøse grupper, fra sufisme som en integrert del av islamsk praksis og tradisjon, godt forankret i de islamske kildene. Sufisme har uten tvil hatt en oppblomstring og en økende popularitet i Vesten. Store deler av denne oppblomstringen skyldes den positive interessen for eksempel for sufi-musikk og poesi, og gir seg også utslag i new age-pregede grupperingers bruk av utvalgte sufi-elementer, ofte blandet sammen med elementer fra andre religioner. Men sufisme som en integrert del av islam lever også i beste velgående i Vesten, og det er omkring dette området denne oppgavens fokus har vært.

Dette er en studie av sufisme i tro og praksis blant medlemmer av en barelwi-orientert moské her i Oslo. For å øke forståelsen av dette feltet, har jeg forklart begrepet sufisme og vist retningens hovedtrekk. Jeg har også belyst sufisme innenfor avgrensede geografiske områder relevant for problemstillingen.

For det første har jeg tatt for meg de viktigste trekkene ved sufismens utvikling i Sør-Asia, og introdusert barelwi-bevegelsen. WIM er en barelwi-orientert moské, og dette gjenspeiles i moskeens religiøse praksis og tradisjoner. For det andre har jeg presentert sufisme i Europa, med fokus på Vest-Europa. Mange av sufismens ulike retninger og brorskap er tilstede i vesteuropeiske land, og jeg har forsøkt å belyse noen av de mest fremtredende tendensene. Hvilke områder den muslimske befolkningen i et vesteuropeisk land har sin geografiske opprinnelse i, har betydning for hvilke sufi-retninger som dominerer. Disse forskjellene kommer tydelig frem om vi sammenligner for eksempel Tyskland og Storbritannia. Majoriteten av Tysklands muslimske befolkning består av tyrkiske immigranter, mens det i Storbritannia er flest muslimer med sørasiatisk opprinnelse. Dette gjenspeiles i hvilke sufi-ordener som dominerer i disse landene, selv om svært mange forskjellige ordener kan være representert ved relativt små grupper. Dette ser vi også i Norge.

I Norge er mange ulike retninger og ordener representert. Chistiyya, naqshbandiyya, shadiliyya, alewiyya og ni'matullahiyya er eksempler på dette. Likevel er det retninger med tilhørighet og historie tilknyttet sørasiatiske områder som dominerer. Dette fordi majoriteten av Norges muslimske befolkning har pakistansk opprinnelse og bakgrunn. Dette betyr også at barelwi-tradisjonen står sterkt, og de fleste moskeene hvor medlemmene har pakistansk bakgrunn, er tilknyttet denne tradisjonen. Sufisme er en viktig del av barelwi-tradisjonen, og dermed blir sufisme en del av disse moskeenes praksis, og verdsettes som en egen tradisjon forankret i islamske kilder. Jeg vil likevel presisere at det enkelte moskémedlems forhold til sufisme kan variere i stor grad. Å belyse enkeltmenneskets forhold til sufisme innenfor rammene av moskeen, har vært denne studiens fokus.

Oppgavens hovedproblemstilling spør hva sufisme betyr for medlemmer av en moské i Oslo, og hvordan dette uttrykkes i praksis og religionsutøvelse. For å få svar på dette har jeg valgt å bruke kvalitativ metode i form av et feltarbeid. Flere årsaker lå til grunn for dette valget. Det var naturlig med tanke på hvilke spørsmål jeg ønsket å stille og hva jeg ville finne ut. I tillegg ønsket jeg å beskrive virkeligheten basert på erfaring, og jeg syntes det virket spennende å få muligheten til å komme nært innpå feltet jeg skulle skrive om. Jeg har hatt et lite feltarbeid, med flere samtaler og intervjuer med fire informanter med interesse og engasjement for sufisme, og i tillegg uformelle samtaler og observasjon. Jeg har ikke vært ute etter å presentere hva sufisme betyr for moskeen som helhet eller hele medlemsmassen, men hva det kan bety for noen av dem. Dette har jeg fått kunnskap på ved hjelp av denne metoden, og det har gitt meg svar som jeg tror kan reflektere mer generelle tendenser. Sufisme er en del av islam som ikke først og fremst har utgangspunkt i religiøse lover og levereregler. Denne retningen speiler heller individets personlige forhold til det guddommelige, streben etter en nærhet til Gud, og veien å gå for å oppnå dette. Sufisme handler om religiøs erfaring. Problemstillingen krever svar på hva sufisme *betyr* for medlemmene. Jeg har også villet se på hvorfor og hvordan de ble interessert i denne tradisjonen, og hva de mener sufisme er. Når problemstillingen spør om hvordan dette kommer til uttrykk i praksis og religionsutøvelse, har jeg forsøkt å finne ut mest mulig om hva slags ritualer og ritualaktig praksis som eksisterer her, og jeg har også samtalet med informantene om andre praksisorienterte sufi-elementer. Jeg skal nå forsøke å summere opp og reflektere over hvilke svar jeg har fått og hva slags kunnskap dette arbeidet har gitt om sufismens betydning og praksis.

Alle jeg har snakket med i feltarbeidet anerkjenner sufisme som en viktig del av religionen for dem og på en måte en obligatorisk del av islam. Det er imidlertid opp til hver enkelt hvor mye de velger å vektlegge denne delen av troen. For mine informanter har sufisme stor betydning, og de har alle på et tidspunkt tilegnet seg ekstra kunnskap om denne delen av religionen, og valgt å la den være nærværende i troen og i livet. Dette har for alle skjedd i forbindelse med tilegning av ny kunnskap eller studier. Informantene har på hver sin måte fått vekket sin interesse for sufisme fordi de tilegnet seg kunnskap om sufisme, islamsk historie og teologi. Dette kan tyde på at sufisme som åndelig vei og forsterkning av tro, og som mer enn sufi-orienterte praksis og feiringer, ikke er noe som mange medlemmer nødvendigvis er bevisst på eller opptatt av. Engasjementet og interessen vekkes gjennom kunnskap, historiebevissthet eller møte med en lærd eller religiøs mester. Mine informanter mener at det er mellom 30 og 50 personer i moskeen som er ekstra opptatt av sufisme, og deltakende på spesielle sufi-samlinger. Dette er et lite antall i forhold til moskeens medlemstall. Informantene erkjenner tilknytning til barelwi-tradisjonen, men flere av de vektlegger ikke dette og kaller seg ikke barelwier. Mitt inntrykk er at de forholder seg til sufisme og sufi-praksis generelt uten å plassere sin egen sufi-orientering innenfor et barelwi-perspektiv. For de som er engasjert i sufisme, er sufisme en svært viktig del av troen. For dem tilfører sufisme troslivet noe ekstra, som gjør religionen mer helhetlig og leder mot en nærere erkjennelse av Gud. De vektlegger det at sufisme er noe du har med deg hele tiden, slik at det gjennomsyrrer både handling og tanke. Slik har sufismen stor betydning i religionsutøvelsen, og kommer til uttrykk i både holdninger og væremåte.

Sufisme er ikke en spesielt ritebasert retning, men sufi-praksisen er innholdsrik. Ulike former for *dhikr* er en svært viktig del av sufismen, og dette er kanskje den delen av sufi-praksisen som er opprettholdt i størst grad i miljøet jeg studerte, ved hjelp av ulike samlinger og utøvelsen av privat *dhikr*. Tilhørigheten til et brorskap er viktig for mange medlemmer i moskeen, og mine informanter har alle tatt bevisste valg på dette. Respekten for andre ordener fremheves, og de sees på som ulike veier mot samme mål. Det er derimot ikke vanlig med initiering av disipler i Norge, og mine informanter sier at de tror det kun er et fåtall *murider* her i landet. Å få veiledning av en pir eller shaykh har stor betydning, og er til hjelp i religionsutøvelse og trosliv. Religiøs veiledning er av største betydning for den som er engasjert i sufisme, og veiledningen foregår ved reiser til utlandet eller for eksempel ved pirenes besøk i Norge, over internett eller lydbånd. Sufismens betydning for medlemmene kommer til uttrykk i praksis særlig via ulike *dhikr*-samlinger, ved tilknytning til en orden og

ved forholdet til en veileder. Dette har, slik jeg har sett det, vært de mest fremtredende elementene ved disse medlemmenes sufi-praksis.

Så var det oppgavens todelte underspørsmål om rituelle aspekter og endringer. Mine undersøkelser har forsterket inntrykket av sufismen som en ikke spesielt ritebasert del av islam. Det er de sufi-orienterte samlingene som i størst grad besitter rituelle kjennetegn, i forhold til andre deler av sufi-praksisen her. Samlingene foregår i en fastlagt, regulert form, med et meningsskapende innhold. Catherine Bell deler inn ritualer i seks kategorier, blant annet en kategori hun kaller for kalenderriter, som hun igjen deler inn i periodiske riter og ihukommelsesriten.¹ Samlingen *gearwyn* kan plasseres innenfor denne kategorien fordi den har kjennetegn som samsvarer med begge disse underkategoriene; samlingen er for det første en form for ihukommelse av Adb al-Qadir Jilani og hans berømte sammenkomster, og for det andre holdes samlingen rundt en fast dato hver måned, og følger derfor et jevnt periodisk system. Flere av sufi-praksisens elementer har også trekk som gjør at de til en viss grad kan plasseres i Bells kategorier for ritualaktige aktiviteter. For eksempel bærer de ulike *dhikr*-samlingene preg av *uforanderlighet*, *formalisme* og *tradisjonisme*.

Ved overføring av en religiøs tradisjon kan det forekomme endringer i praksis og ritualer. Nathal M. Dessings studie² av muslimske livssyklusritualer i europeisk kontekst har vært det teoretiske utgangspunktet for å reflektere over hvilke endringer som har gjort seg gjeldende i sufi-praksisen jeg har tatt for meg i denne oppgaven. Hennes teorier inneholder flere elementer som har vist seg å være kompatible med mine egne funn. For det første har det vist seg at en forflytning av kontekst kan føre til en reduksjon av kompetanse og støtteapparat, noe som kan føre til *ritual attrition*, eller utarming av ritualer. Praksis som for eksempel disippelinnvielse til sufi-ordener finnes antakeligvis ikke her, og dette er mye på grunn av mangelen på autoriserte veiledere og religiøse autoriteter, altså mangel på kompetanse. Dessing har også en hypotese der hun sier at riter av privat karakter er de vanskeligste å opprettholde, mens riter med mange deltakere lettest lar seg overføre til nye kontekster. Dette samsvarer med mine funn ved at det var de ulike samlingene som var den mest ritebaserte praksisen jeg fant i mitt feltarbeid. Disse samlingene hadde et støtteapparat og et høyt deltakerantall, og ble opprettholdt tilsynelatende problemfritt. Ved å ta utgangspunkt i Dessings teorier om rituelle endringer ved forflytning til en europeisk kontekst, har jeg fått en

¹ Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*.

² Dessing, *Rituals of Birth Circumcision, Marriage and Death among Muslims in the Netherlands*.

forståelse for hvilke endringer som kan oppstå og *hvorfor* noen elementer ved praksisen lettere lar seg overføre enn andre.

Sufisme er en del av islam hvor spiritualiteten og individets religiøsitet står i en særskilt posisjon. Hvis man tenker seg at det er sannsynlig at spiritualiteten ofte nedprioriteres i vesteuropeisk kontekst på grunn av muslimers generelle situasjon som religiøs minoritet i vesteuropeiske land, er det interessant å trekke frem sufismens posisjon i disse landene. For å sette det litt på spissen, kan man si at om *nedprioritert spiritualitet* befinner seg i en ende av en innbilt skala, så finner man *sufisme* i andre enden. I den tidligere nevnte antologien *Sufism in the West*,³ viser flere av artiklene at sufisme muligens har en økende popularitet i Vesten, og da også sufisme som en integrert del av islam, ikke bare hos new age-grupperinger som har tatt til seg sufi-poesi og tradisjon. Mange konvertitter er interessert i sufisme, og dette så jeg til en viss grad også i løpet av mitt eget feltarbeid. Et annet interessant aspekt er om det er en tendens at mange yngre muslimer, født eller oppvokst i et vestlig land, tiltrekkes av sufisme, og har et særskilt behov for å definere sin tro og gi næring til spiritualiteten. En av mine informanter sa for eksempel at han tror at mange muslimer i Vesten er sufisme-orienterte, og at mange tidligere skeptikere nå har fått et mildere syn på sufisme. Han begrunner dette blant annet med at muslimer i Vesten får et behov for å gjenoppdage sine religiøse røtter og at sufisme blir som en slags forsterkning av troen. Han påpeker også at noen av *problemene* som sufisme i vestlig kontekst særlig har, er at det er vanskelig å finne godt kvalifiserte veiledere og at sufisme ofte blir misbrukt og feiltolket av individer og ulike grupperinger. Dette viser at sufisme *kan* være et hjelpemiddel og en vei for muslimer som har behov for å forsterke spiritualiteten og definere sin islamske tro i en vesteuropeisk kontekst, men også at denne delen av islam møter på egne problemer, misbruk og utfordringer i denne konteksten.

Det er interessant å reflektere over hva sufismens eventuelle økende popularitet i Vesten kommer av. I denne oppgaven har jeg ikke forsøkt å finne svar på dette, men det er relevant i forhold til oppgavens tema. Jeg har prøvd å finne ut så godt det lar seg gjøre *hvorfor* sufisme er viktig for informantene mine, og hvorfor de valgte å engasjere seg spesielt i denne delen av islam hvor spiritualitet og religiøs erfaring står i fokus. Da jeg tidligere skrev om motivasjonen for valg av tema, skrev jeg at jeg ønsket å plassere fokus et annet sted enn der det ofte befinner seg i media og offentlighet – jeg ville se nærmere på selve trosaspektet, individets forhold til det guddommelige og det som karakteriserer den religiøse praksisen.

³ Malik, *Sufism in the West*.

Dette er elementer som jeg tror enhver troende person innenfor ulike religioner setter høyt. For å henvise til Tariq Ramadan igjen, slik jeg siterte han i kapittelet om sufisme i Europa; hjertet må ikke neglisjeres i vitenskapenes og forskriftenes navn. Det er interessant om dette faktisk er tilfellet for muslimer i vesteuropeiske land, og særlig interessant er det om en eventuell oppblomstring av sufisme i Vesten er en følge av dette igjen, og står som en motvekt til nedprioritert spiritualitet og trosliv. Dette er ikke et spørsmål som jeg har forsøkt å besvare i denne oppgaven, men for meg er området gjenstand for refleksjon fordi jeg har samtalt med informantene om hvorfor sufisme betyr mye for dem og hvorfor de har behov for en slags *forsterkning* av troen. Flere av informantene hadde mye å si om dette, og de hadde også tanker om hvorfor sufisme muligens opplever en oppblomstring og en større aksept i Vesten enn det har hatt tidligere.. Jeg har sett at sufisme for mine informanter er en betydningsfull del av deres tro og praksis. Hjertet neglisjeres ikke. Spiritualiteten får næring, og selve religionsutøvelsen foregår forholdsvis uproblematisk. Oppgavens tema inkluderer aspekter som individets tro og religiøsitet, og årsakene til at denne religiøsiteten eventuell har en oppblomstring i vestlig kontekst, i tillegg til spiritualitetens forutsetninger og muligheter, har vært interessant å reflektere over.

Ordliste

Barelwi – sufi-orientert bevegelse med utgangspunkt i Sør-Asia

Deobandi – reformbevegelse med utgangspunkt i Sør-Asia

Dhikr – ”ihukommelse av Gud”, form for bønne eller meditasjonsform i sufisme

Fiqh – rettslære, islamsk rettsvitenskap

Hadith – tekster, fortellinger om profeten Muhammed, grunnlag for islamsk lov

Ihsan – ”perfeksjon av troen”

Iman – tro

Murid – disippel, følger en pir eller shaykh

Nath – salme, religiøs sang

Pir – leder, religiøs veileder, brukes mest i Sør-Asia

Shari’a – islamsk lov

Shaykh – ”gammel mann”, sufimester eller veileder

Silsila – kjede eller rekke av innviede, føres gjerne tilbake til religiøs mester eller profetens etterkommere eller følgesvenner

Sunna – islamsk tradisjon, normerende praksis

Sure – kapittel i Koranen

Tariqa – ”vei” eller sufibrorskap

Ta’wiz – amulett

Tasawwuf – arabisk betegnelse på sufisme

Litteratur

Baldick, Julian. *Mystical Islam: An introduction to Sufism*. London: Tauris, 1989.

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.

Dessing, Nathal M. *Rituals of birth, circumcision, marriage and death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Peeters, 2001.

Ernst, Carl W. *The Shambhala guide to Sufism*. Boston: Shambhala, 1997.

Fossåskaret, Erik, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase (red.). *Metodisk feltarbeid: Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.

Groth, Bente ...[et al.]. *Levende religioner*. (2. utg.) Oslo: Cappelen akademiske forlag, 1997.

Islam, Riazul. *Sufism in South Asia: Impact on fourteenth century Muslim society*. Karachi: Oxford University Press, 2000.

Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax, 2002.

Kaijser, Lars og Magnus Öhlander (red.). *Etnologiskt fältarbete*. Stockholm: Studentlitteratur, 1999.

Keller, Nuh Ha Mim. *Sufism and Islam*. 2. utg. Amman: Wakeel Books, 2002.

Koranen, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Oslo: Universitetsforlaget, 1989.

Kværne, Per og Kari Vogt. *Religionsleksikon: Religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2002.

Malik, Jamal og John R. Hinnells (red.). *Sufism in the West*. London: Routledge, 2006.

Metcalf, Barbara Daly. *Islamic revival in British India: Deoband: 1860-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

- Netton, Ian Richard. *A popular dictionary of Islam*. London: Curzon, 1992.
- Nielsen, Finn Sivert. *Nærmere kommer du ikke...: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget, 1996.
- Nielsen, Jørgen S. *Muslims in Western Europe*. 2. utg. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.
- Opsal, Jan. *Islam – Lydighetens vei*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- Ramadan, Tariq. *To be a European muslim: A study of Islamic sources in the European context*. Leicester: Islamic Foundation, 1999.
- Sandberg, Annette. *Hengivelsens vei. En studie av barelwibevegelsen, med hovedvekt på pirinstitusjonen i Pakistan og Norge*. Hovedfagsoppgave, Universitetet i Oslo, 2003.
- Svanberg, Ingvar og David Westerlund (red.). *Blågul islam?: Muslimer i Sverige*. Nora: Nya Doxa, 1999.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi orders in Islam*. 2. utg. New York: Oxford University Press, 1998.
- Valiuddin, Mir. *The Quranic Sufism*. 2. utg. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Vogt, Kari. *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen, 2000.
- Vogt, Kari. *Islams Hus: Verdensreligion på fremmarsj*. 3. oppl. Oslo: Cappelen, 2003.
- Washington, Peter (red.). *Persian Poets*. New York: Knopf, 2000.
- Werbner, Pnina og Helene Basu (red.). *Embodying charisma: Modernity, locality and the performance of emotions in Sufi cults*. London: Routledge, 1998.
- Werbner, Pnina. *Pilgrims of love: The anthropology of a global Sufi cult*. London: Hurst, 2003.
- Østberg, Sissel. *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.

Elektronisk kilde:

<http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html> (lest 11.02.08).

Sammendrag

Sufisme kan defineres som islams mystiske retning, og denne oppgavens tema er sufisme i tro og praksis i en europeisk kontekst. Mer konkret har jeg ønsket å belyse hva sufisme betyr for medlemmer av en barelwi-orientert moské i Oslo, og jeg har sett nærmere på hvordan dette kommer til uttrykk i praksis og religionsutøvelse.

For å plassere den sufi-praksisen jeg har funnet og undersøkt, har jeg startet med å se nærmere på hva sufisme er og det geografiske utgangspunktet. Ved å gjøre rede for begrepet sufisme og tradisjonens viktigste kjennetegn har jeg forsøkt å presentere sufisme som en integrert del av islam. Moskeen som er rammen for mitt feltarbeid er en barelwi-orientert moské hvor majoriteten av medlemmene har pakistansk opprinnelse. Derfor har jeg tatt for meg sufisme i Sør-Asia og hovedtrekkene ved utviklingen der. Jeg har også presentert barelwi-bevegelsen og bevegelsens grunnlegger, Ahmad Riza Khan.

Videre har jeg sett nærmere på sufisme i Vesten, nærmere bestemt i Vest-Europa. Elementer fra sufismen, som for eksempel poesien, har hatt en oppblomstring i Vesten, og er ofte populært hos nyreligiøse grupper. Mitt fokus i oppgaven er sufisme forankret i Koranen og islamsk tradisjon, og jeg har forsøkt å vise at dette er en levende og mangfoldig del av mange muslimers religiøse liv, også i vesteuropeisk kontekst. I Norge er mange ulike sufi-ordener representert, og barelwi-moskeene tar i bruk ulike elementer av sufi-praksis og ser på sufisme som en viktig del av religionen. Jeg har brukt kvalitativ metode i form av et feltarbeid for å se på hva sufisme betyr for noen av medlemmene i moskeen. Jeg har tatt for meg ulike former for sufi-praksis som finnes her, og forsøkt å beskrive denne praksisen. Deler av praksisen og de rituelle elementene har jeg plassert i ritual kategorier og kategorier for rituelle aktiviteter. Jeg har videre belyst betydningen sufisme har for den enkeltes religiøse liv, og sett nærmere på hvorfor informantene fikk interesse for denne delen av islam. Til slutt ser jeg i oppgaven nærmere på hvilke *endringer* i praksis og ritualer som kan forekomme ved overføring til en ny kontekst, og hvorfor visse ritualer er bortimot fraværende i europeisk kontekst, mens andre igjen lettere opprettholdes.

